

نشریهٔ علمی-تخصصی مدرسهٔ فقهی امام محمدباقر (ع)-سال دوم-پیش‌شمارهٔ پنجم و ششم-زمستان ۹۱ و بهار۹۲-۲۰۰۰ تومان

با نوشتاری
در موضوعات:
فقه و انسان کامل
بررسی إباء از تقیید و حکومت
أقسام التلقیح الصناعی و أحکامها
عدم کفایة رؤیة الهلال بالعین المسلحة
کلام حول مبنی الشیخ الانصاری (ره) فی الانسداد
احکام معالجه پزشک و مراجعه بیمار
بررسی فقهی هتک معصومین (ع)
وثاقة علی بن أبی حمزة البطائنی
مطالعه و پژوهش حدیثی

با آثار
و گفتاری از:
استاد گنجی
استاد موسوی خلخالی
استاد علی فاضلی هیدجی
استاد سید محمدکاظم طباطبایی
ابراهیم توکلی مقدم
سید حسین منافی
منصور جعفرزاده
مهدی روشنایی
و احمد ابراهیمی





آیت الله خوشوقت

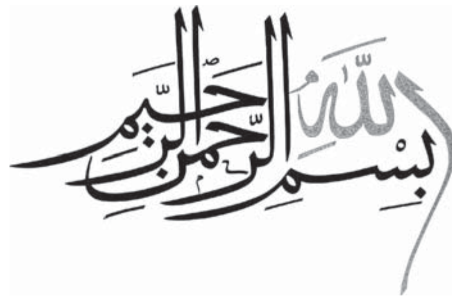
اکثر جمعیت‌های کشورهای اسلامی تحصیل‌کرده و دانشگاه‌رفته هستند و در غرب درس خوانده‌اند، باید حوزه‌ها طوری باشند که هم کتاب و عترت را بفهمند و هم این قضایا را با لعاب و رنگ علم دین به مردم منتقل کنند. این هنر را باید داشته باشند که همان دیروزی را بتوانند به سبک امروز ترویج کنند و به مردم بدهند. هدف حوزه‌ها همین است و باید این مقدمات فراگیری شود تا بفهمند افعال قرآن و حدیث چیست، اتصالات نحوی و لغوی آن چیست و خودشان عمل کنند و به دیگران هم یاد بدهند. اما اگر این را امروز بخواهیم یاد بدهیم با سؤالات بسیار مواجه هستیم. امروز باید تجهیزاتی داشته باشیم که بتوانیم آن شبهات را جواب بدهیم. حوزه‌ها، حوزه‌هایی باشد که در علم و عمل پیش‌قدم باشد. علم خالی کافی نیست، چون در عمل کارهایی می‌کنند که مردم از دین زده می‌شوند. هم باید اخلاق قرآن و حدیث مطرح شود و آراسته شوند با مسائل عقیدتی و اخلاقی اسلامی، بعد این را در قالب‌های مناسب به خورد مردم بدهند که اگر شبهه‌ای هم ایجاد شد بتوانند جواب بدهند.



آیت الله مجتبی تهرانی

جمله‌ای را از امام (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) عرض می‌کنم... ایشان می‌فرماید: «علمِ تنها فایده ندارد، علمِ با معنویّات علم است.» در دو جمله دقّت کنید. اوّل ایشان می‌گوید: علم تنها فایده و ثمر ندارد و دوم، علمیّتش را نفی می‌کند. می‌گوید: اصلاً علم نیست. ایشان می‌گوید: ادب تنها فایده ندارد. ادب با معنویّات ادب است که بعداً می‌رود سراغ اینکه معنویات تمام ساحات بشر را مشخّص می‌کند. «اگر در حوزه‌هایِ علمیِ قدیمی تهذیب نفس نباشد، اخلاق نباشد، آموزش معنوی نباشد و فقط آموزش علمی باشد و فقط علم در کار باشد، از آنجا افرادی بیرون خواهند آمد که دنیا را هلاک می‌کنند و به هم می‌زنند». آن اشخاصی که برای مرجع تقلید شدن به حوزه آمده‌اند، (به این خاطر مرجع تقلید شدن را می‌گویم که زیباترین و شیرین‌ترین انگیزه را دارد) بدانند که از آن آثار خبری نیست، چون در آن خدا نیست؛ هرچه هست امور دنیایی است. سؤال می‌کنم: در آخر چه می‌شود؟ و چه به دست می‌آوری؟ ای عالِم بدون انگیزهٔ الهی! در تحصیل و تدریست، در آخر چه می‌ماند؟





فصلنامهٔ علمی- تخصصی تا اجتهاد

پیش شمارهٔ پنجم و ششم، زمستان ۹۱ و بهار ۹۲

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه‌السلام

مدیر مسئول: حمیدرضا وکیلی. hr.vakili@gmail.com

سردبیر: سید حسن موسوی. hasan1162@yahoo.com

همکاران این شماره: داوود عابدی اردکانی، علیمراد مهاجری، سید محمّدحسین رکنی، مهدی روشنایی، محمّد عبداللهی، ابوالقاسم عسکری، مصطفی درّی، محمّدحسین مخبریان.

آدرس: قم، خیابان شهدا، کوچهٔ ۱۹، بن بست ناصر، پلاک۲۲، مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه‌السلام

تلفن دفتر مجله: ۷۷۴۴۵۷۵

پیام کوتاه: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۰۱۱۸

پست الکترونیک: **taejtehad@mfeb.ir**

فهرست مطالب

۳ عدم كفاية رؤية الهلال بالعين المسلحة
استاد موسوی خلخالی

۱۰ كلام حول مبنى الشيخ الانصاری قدس سره فی الانسداد
استاد گنجی

۱۸ فقه و انسان کامل (قسمت چهارم و آخر)
استاد علی فاضلی هیدجی

۳٤ مطالعه و پژوهش حدیثی
گفتگو با استاد سید محمدکاظم طباطبایی

٦۲ وثاقة علی بن أبی حمزة البطائنی
مهدی روشنایی

۷٤ أقسام التلقيح الصناعی و أحكامها
منصور جعفرزاده

۱۱٦ احکام معالجه پزشک و مراجعه بیمار؛ همراه با لمس و نظر(قسمت اول)
احمد ابراهیمی

۱۵۰ بررسی فقهی هتک معصومین علیهم السلام
ابراهیم توکلی مقدم

۱۸٤ بررسی إباء از تقیید و حکومت
سید حسین منافی

۱۹٤ بندگی کن تا که سلطانت کنند...

۱۹٦ مفهوم شناسی توثیق و تضعیف
استاد حسینی شیرازی

۲۱۸ بازدید از پژوهشگاه و دانشگاه قرآن و حدیث

۲۲۰ معرفی پایگاه اطلاع رسانی حوزه

۲۲۹ فرم اشتراک رایگان برای مراکز حوزوی

۲۳۰ فرم اشتراک رایگان برای اساتید حوزه

۲۳۱ انواع مقالات قابل پذیرش در فصلنامۀ علمی - تخصصی تا اجتهاد

۲۳۲ راهنمای تدوین و ارسال مقالات



پژوهش فقهی

استاد موسوی خلخالی*

استاد درس خارج فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ مشهد

* این مقاله به قلم فاضل ارجمند جناب آقای مصطفی درّی با توجه به نظرات فقهی حضرت استاد سید محمدمهدی موسوی خلخالی استخراج شده و به تأیید استاد رسیده است.



عدم کفایة رؤیة الهلال بالعین المسلحة



الخلاصة

إن لنا بمقتضى آيات الكتاب الكريم شهرين: قمرياً و هلالياً. أما التى تكون موضوعا للحكم بالصوم و الإفطار فهو الشهر الهلالى، و المدار فى صدقها كون الهلال بحيث يمكن رؤيته لعامّة الناس، و لايتحقق ذلک إلا بالرؤية بالعين المجرّدة لا المسلّحة. ثم إن الرؤية و إن كان لها إطلاق فى نفسه لكن بلحاظ غايتها و هى تنظيم نظام عبادات الناس و عاداتهم و معاشهم تتقيّد بكونها بالعين المجردّة. و بهذا البيان تندفع عامة الإشكالات التى ترد على مسلک عدم كفاية الرؤية بالعين المسلّحة.

الكلمات الأساسية

الرؤية، الشهر الهلالى، الشهر القمرى، العين المجرّدة، العين المسلّحة، تقييد الإطلاق بالغاية.

مقدمة

إن البحث عن كفاية الرؤية بالعين المسلّحة للحكم بدخول الشهر و عدمها، من الأبحاث التى صارت محطّا لتضارب الآراء فى السنوات الأخيرة حتى يكتب فيها مقالات بل كتب عديدة من الأعلام و الفضلاء فى الحوزات العلمية. أما فى هذه الوجيزة فنكون بصدد تقديم محل النزاع بصورة واضحة اوّلاً، ثم بيان أدلتنا على القول المختار و هو عدم كفاية الرؤية بالعين المسلّحة ثانياً، ثم دفع الإيرادات التى وردت بحياله، و الله هو المستعان و عليه التكلان.

الدليل على المختار

بعد مراجعة آيات القرآن الكريم نجد أن للشهر فيه اصطلاحين:

أحدهما: الشهر القمرى و هو المذكور فى آية ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾[1]، و المراد به تحقق أول الشهر القمرى ثبوتا بوصول القمر إلى الدور الثانى بعد خروجه عن المحاق، و يكفى فى تحققه وصول نور الشمس إلى القمر بأقل ما يمكن ولو كخيط المخيط بحيث لايمكن رؤيته الا بالعين المسلحة، لصدق ﴿العرجون القديم﴾ بذلک ثبوتا و إن لايترتب عليه الآثار الشرعية كما سنذكر فى الشهر الهلالى.

و الثانى: الشهر الهلالى و هو المذكور فى آية ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ

۱. يس: ۳۹.

لِلنَّاسِ وَالْحَجِ...﴾[2]، و المراد به الشهر الذى يؤقت الناس به أعمالهم و مواعيدهم، و الشاهد على ذلک معناه اللغوى، حيث يأخذ الهلال من مادّة «ه ل ل» و وجه تمسيته هلهلة الناس عند رؤيتهم القمر فى أوّل الشهر و قد أمضى الشارع هذه التوقيتات بقوله فى السؤال عن الأهلة أنه ﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾، و من أبده البديهيات ان كون القمر توقيتاً للعبادات كالحج و لأعمال الناس لايتحقق الا بسعة نورها بحيث يمكن رؤيتها لكافة الناس لولا الموانع الخارجيه كالغيم و الغبار و نحو ذلک، فلابد من بلوغه إلى هذا الحد حتى يكون وقتا لعباداتهم و تجاراتهم و أعمالهم و حجّهم مباشرة من دون حاجة إلى الغير فى تحديد الأوقات لهم، و من هنا قال عليه السلام «**إذا رأيتم الهلال فصوموا و إذا رأيتموه فأفطروا**»[3] حيث أسند الرؤية بقوله عليه السلام «**رأيتم**» إلى جميع الناس لا بعضهم القادرين على الرؤية الغير المتعارفة فقط.

الجواب عن الإيرادات

و ممّا ذكرنا يندفع توهّم أنه «كيف يمكن الألتزام بأنه منذ زمن الرسول الأكرم صلّى الله عليه و آله إلى زماننا هذا قد أخطأ الناس فى تعيين عيد الفطر و الأضحى و يوم عرفة و قد أمضى الشارع ما هم عليه بسكوته، فلو كان الموضوع للحكم الشرعى هو الشهر القمرى و تكفى قابلية رؤية الهلال بالعين المسلحة فى اثباتها، ففى زمن النبى صلّى الله عليه و آله و بعده لزم أن يكون ابتداء الشهر متقدما على اليوم الذى تخيلوه أنه أوّل الشهر و حينئذ فقد أخطأوا فى مناسكهم من الوقوف بعرفات و نحوه.»

و ذلک لأنه لامجال لهذا التوهم أصلا، بعد دلالة الآية الكريمة على لزوم بلوغ الهلال من حيث نوره إلى حد يصلح لتوقيت عامة الناس مباشرة.

إن قلت: قد يكون موضوع الحكم الشرعى هو مطلق الرؤية ولو بالعين المسلّحة، و ذلک كما فى حرمة رؤية المرأة الأجنبية بالعين المسلحة و لو من بعد عشرات الفراسخ، فلتكن رؤية القمر أيضا كذلک.

قلت: نعم، إلا أن القياس مع الفارق، لبقاء إطلاق حرمة النظر إليها فى قوله تعالى ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[4] و عدم تقييده بشىء، بخلاف المقام، فإن رؤية الهلال هنا قد قيدت بإمكان رؤيته للجميع، حيث إن الإطلاقات يتبع الغايات فإن الغاية من رؤية الهلال هو التوقيت العام فقيدت به لا صرف الرؤية و لو لم يمكن للعوام العاديين.

٢. البقره: ١٨٩.
٣. الشيخ حرّ العاملى، وسائل الشيعه، ج ١٠، ص ٢٥٢، الباب ٣، الحديث ٢ من أبواب أحكام شهر رمضان.
٤. النور: ٣٠.

و نظير هذا التقييد وقع فى بحث رؤية الجدران لتحديد حد الترخص عند قدوم البلد، حيث لايلتزم أحد من الفقهاء بإطلاق الرؤية فيه للرؤية بالعين المسلّحة، لأن الغاية منها تحديد الوصول إلى البلد، و هو مسافة قصيرة جدّا تحديدا للقصر و التمام، والّا فيمكن رؤية جدران البلد بالعين المسلحة حتى من بعد عشرات الفراسخ.

و هكذا الحال فى قطع تلبية المعتمر و الحاج عند رؤية حيطان مكّة المكرّمة أو رؤية نفس الكعبة المكرّمة، فإنه لاشک فى أن العبرة فيها إنما هى بالرؤية بالعين المجردة دون المسلّحة.

فإن قلت: إن التوقيت فى العصر الحاضر يمكن أن يتحقق بالعين المسلّحة ثم إعلان ذلک لكافة أهل البلد بل البلاد، فبما أن الغاية تحصل بذلک للجميع، فلا حاجة إلى التقييد.

قلت: إن ظاهر الآية الكريمة و هى قوله تعالى ﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ﴾ اشتراط بلوغ الهلال فى ضوئه إلى حد يراه كل أحد فى أول الشهر، تحصيلا للتوقيتات العبادية و التجارية و المعاملية لكافة الناس، و عليه فلامجال لتوهم كفاية العين المسلحة فى رؤية الهلال.

و بعبارة أخرى، إن الرؤية فى «صم للرؤية و أفطر للرؤية» يؤخذ على نحو الطريقية إلى حد يمكن رؤيته للناس كافّة بأعينهم العادية، لا أن لها موضوعية حتى يؤخذ بإطلاقه للعين المسلّحة.

النتيجة

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أن الرؤية تكون موضوعا للحكم الشرعى فى موارد:

منها: رؤية المرأة الأجنبية، قال الله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[5]، و حيث إن الغاية من المنع هى التحفظ على العفة و السداد و هى غاية مطلقة، فتبقى إطلاق المنع على حالها ولو كان النظر بالعين المسلحة من بعد فراسخ.

و منها: رؤية جدران البلد لتحديد حدّ الترخص و حكم القصر و التمام فى الراحل و الراجع، و هذه الرؤية حيث إن الغرض منها معرفة حد الترخص و هو مسافة قصيرة جدّا بحيث ترى بالعين غير المسلّحة، فلامعنى لاستخدام آلات الرؤية التى بواسطتها يرى جدران البلد من بعد عشرات الفراسخ، الأمر الذى دون الالتزام به خرط القتاد.

و نظير ذلک رؤية حيطان مكة المكرمة أو نفس الكعبة فى الحكم بلزوم قطع التلبية للمعتمر و الحاج.

۵. النور: ۳۰.

و منها: رؤية الهلال، فإن الرؤية مع العين المسلحة و إن كانت صادقة لغة و تكفى لتحقق الشهر القمرى إلا أنه لابد لصدق الهلال من تقييدها بالآية الكريمة الدالة على أن الغرض من الرؤية هو التوقيت لعامة الناس، سواء البادى و الحاضر، و الرجل و المرأة، و الصغير المدرک و الكبير العاجز. قال تعالى: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنَّاسِ﴾، و من الواضح أنه لايمكن ذلک الا ببلوغ ضخامة نور القمر بحيث يراها الكل و يستفيدون منه فى أمور معادهم كالعبادات الليلية و معاشهم كالتجارات النهارية لتحديد المواقيت و آجال ديونهم و أعمالهم المختلفة فى ساعات أو أيام، إلى غير ذلک من ضروريات التوقيات، و يتولد من ذلک شهر هلالى.

فالنتيجة أنه لاعبرة بالعين المسلّحة فى الصوم و الإفطار؛ لأن الملاک فيهما هو الشهر الهلالى لا الشهر القمرى.

كما أنه لاعبرة بالرؤية بالعين المسلّحة فى بلد و إعلام الآخرين بذلک بعد فرض ضرورية تقييد المطلقات بالغايات المترتبة عليها وجدانا أو تعبّدا.

تكملة

ثم لايخفى أن ظاهر كلمات الفقهاء اشتراط رؤية الهلال بالعين المجردة، و هو الصحيح كما عرفت، و من هنا نبّه سيدنا الأستاذ آية الله العظمى الخوئى قدس سره – كما جاء فى تقريرات بحثه[٦] – على عدم كفاية رؤية الهلال بالعين المسلّحة كما ذكرنا.

قال قدس سره:

تنبيه

غير خفى أن للقمر – على ما ذكره القدماء من الهيويين – حركتين: حركة فى كل أربع و عشرين ساعة لها مشرق و مغرب، و حركة أخرى فى تلک الدائرة يدور فيها حول الأرض من المغرب إلى المشرق فى كل شهر مرة واحدة، فيتخلف مكانه فى كل يوم عن مكانه فى اليوم الآخر.

و من ثم قد يتفق مع الشمس طلوعاً و غروباً و قد يختلف، فمع الاتفاق المعبّر عنه بالمحاق و تحت الشعاع – و هو طبعا فى آخر الشهر – بما أن النصف فيه بكامله نحو المشرق و مواجهة للشمس لم ير منه أىّ جزء بتاتاً.

ثم بعدئذ يختلف المسير فينحرف الطرف المستنير إلى الشرق و يستبين جزء منه، و به يتكوّن الهلال الجديد – كما تقدم– إلا أن هذا الانحراف المستتبع لتلک الاستبانة تدريجى الحصول لامحالة، فلا يحدث المقدار

٦. مرتضى البروجردى، المستند فى شرح العروة الوثقى، كتاب الصوم، ج٢، ص ١٢٣.

المعتد به القابل للرؤية ابتداء بل شيئاً فشيئاً؛ إذ كلّما فرضناه من النور فهو طبعا قابل للقسمة، بناء على ما هو الحق من امتناع الجزء الذى لايتجزّأ، فلنفرض أنّ أوّل جزء منه واحد من مليون جزء من أجزاء النصف المستنير من القمر فهذا المقدار من الجزء متوجه إلى طرف الشرق غير أنه لشده صغره غيرقابل للرؤية.

و لكن هذا الوجود الواقعى لا أثر له فى تكوّن الهلال و إن علمنا بتحققه علماً قطعيا حسب قواعد الفلك و ضوابط علم النجوم؛ إذ العبرة – حسب النصوص المتقدمه– بالرؤية و شهادة الشاهدين بها شهادة حسية عن باصرة عادية لا عن صناعة علمية أو كشفه عن علوّه و ارتفاعه فى الليلة الآتية، و منه تعرف أنه لا عبرة بالرؤية بالعين المسلّحة المستندة إلى المكبّرات المستحدثة و النظارات القوية – كالتلسكوب و نحوه– من غير أن يكون قابلا للرؤية بالعين المجرّدة و النظر العادى.

نعم، لا بأس بتعيين المحل بها ثم النظر بالعين المجرّدة، فإذا كان قابلا للرؤية ولو بالاستعانة من تلك الآلات فى تحقيق المقدمات كفى و ثبت به الهلال كما هو واضح.[٧]

أقول: إن سيدنا الأستاذ قدس سره قد أوضح الأمر بما لاينبغى التأمّل فيه من الفرق بين الشهر القمرى و الشهر الهلالى، فالعبرة فى الصوم و الإفطار و سائر الأحكام الشرعية إنما هو بالشهر الهلالى دون القمرى – كما صرحت الأية الكريمة بذلك و هى قوله تعالى ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ﴾ – و قد ذكرنا أن القمر لاتصلح بتاتا أن تكون توقيتا لعامّة الناس إلا أن يبلغ مرتبة الهلال، دون القمر المعبّر عنه بالعرجون القديم فى الآية الكريمة[٨]، فلا يكفى الوجود الواقعى الضعيف فى ترتيب الأحكام الشرعية و توقيتات العامّة بلا تأمّل.

و ممّا ذكرنا يعرف أنه لامجال للمناقشة فيما أفاده سيّدنا الأستاذ قدس سره على التمسك بالصدق اللغوى على الرؤية بالعين المسلحة، إذ لا قيمة لهذه الرؤية قطعا بعد فرض اشتراط المرئى ببلوغ القمر إلى حد الهلال الذى هو مبدأ الشهر الهلالى الذى هو المعيار الشرعى، لدلالة الآية الكريمة على أن الأهلّة هى مواقيت للناس فى أعمالهم.

فلا يقاس ذلك بالنظّارة الطبّية لمن هو ضعيف البصر، فإنه قياس مع الفارق، لصدق

---

٧. مرتضى البروجردى، المستند فى شرح العروة الوثقى، كتاب الصوم، ج٢، ص ١٢٣.
٨. يس: ٣٩.

النظر الطبيعى على ذلك دون النظر الفنى الذى يتحقق بالمسلّحات.

و كذا يعرف أنه ليس البحث فى عدم تعارف الأجهزة الحديثة، حتى يشكل بأنه لا يوجب ذلك خروجها عن إطلاقات الرؤية، كما فى سائر موارد التمسك بالإطلاقات التى لاتخرج عنها الأفراد غير المتعارفة بل تبقى على شمولها لها و ان كان المتعارف غيرها؛ بل المدّعى فى المقام عدم صدق الشهر الهلالى برؤية الهلال بالعين المسلحة لضرورة بلوغ النور فيه بحيث يمكن رؤيته لكافة الناس، فالشرط كان فى المرئى لا فى الرؤية، كما صرح بذلك قوله تعالى ﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ﴾.

و حينئذ فلا قيمة لاستخدام التلسكوبات فى رؤية ما لايتمكن عامة الناس من رؤيتها بالعيون المجردة، فإن الرؤية و إن كان طريقا محضا إلى طلوع الهلال و وجوده فى الأفق إلا أن المرئى بالتلسكوب ليس بهلال شرعى معتبر فى الصوم و الإفطار بل هو هلال قمرى؛ إذ ليس موضوع هذا الحكم الشرعى كل ما يرى.

و أما صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «**سألته عمّن يرى هلال شهر رمضان وحده و لا يبصره غيره أله ان يصوم؟ فقال إذا لم يشك فيه فليصم وحده، و إلا يصوم مع الناس إذا صاموا**»[9] التى كان السؤال فيها عن الصيام و رؤية هلال شهر رمضان.

و صحيحته الأخرى التى سئل عليه السلام فيها عن الإفطار فى هلال شوال، فقال عليه السلام «**إذا لم يشك فليفطر و إلا فَلْيَصُمْ مع الناس**»[10].

فلايمكن الاستدلال بهما على كفاية رؤية رجل واحد لغيره، بل غايتها الدلالة على حجية قطعه لنفسه من باب حجية قطع القطّاع، فإن قطعه طريق له إلى الواقع و لذا لايمكن منعه، و من هنا قال عليه السلام: «**اذا لم يشك فليفطر**» و قد تقرر فى محله أن قطع القطّاع لايكون حجة لغيره، و من هنا لايعتبر شهادته بشىء، سواء فى ذلك القمر و غيرها. نعم، مع ذلك لايمكن منعه لنفسه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنه لا اعتبار برؤية الهلال بالعيون المسلحة و الله الهادى إلى سواء السبيل.

٩. الشيخ حرّ العاملى، وسائل الشيعة، ج١٠ ص ٢٦١، الباب٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث٢.
١٠. الشيخ حرّ العاملى، وسائل الشيعة، ج١٠ ص٢٦١، الباب٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث١.



پژوهش اصولی
استاد گنجی*
استاد درس خارج فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ قم

* این مقاله به کوشش فاضل ارجمند جناب آقای محمد ابراهیمی از مباحث درس خارج اصول استاد گنجی تهیه شده و به تأیید استاد رسیده است.

کلام حول مبنی الشیخ الانصاری قدس سره فی الانسداد

المدخل

اختلف بعض من تأخّر عن الشيخ الأنصارى قدس سره فى أنّه انسدادى أم انفتاحى، فذهب بعض – كالعلّامة الآشتيانى[1]قدس سره– إلى انّه قائل بالانفتاح وذهب بعض آخر –كاالسيّد البروجردى[2]قدس سره – إلى أنّه قائل بالانسداد.

منشأ الشبهة

و لعلّ المنشأ لهذه الشبهة ضمّ مطلبين ادّعاهما الشيخ قدس سره فى موضعين من كلامه وهما:

١. أنّه قال: إنّ القدر المتيقن من أدلّة حجيّة الخبر الواحد خصوص الخبر الموجب للوثوق والاطمئنان، كما صرّح بذلك بعد الفراغ عن البحث عن الآيات والروايات والاجماعات التى استدلّ بها على حجيّة خبر الواحد. قال فى نهاية البحث عن جميع الأدلّة التى استدلّ بها على حجيّة خبر الواحد ما هذا نصّه:

هذا تمام الكلام فى الأدلّة التى أقاموها على حجيّة الخبر، و قد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الآخر. و الإنصاف أن الدالّ منها لم يدلّ إلّا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤداه، و هو الذى فسر به الصحيح فى مصطلح القدماء، و المعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا، بحيث لا يعتنى به العقلاء و لا يكون عندهم موجبا للتحيّر و التردّد الذى لا ينافى حصول مسمّى الرجحان.[3]

٢. أنّه ادّعى فى ضمن كلام منه فى بحث الانسداد ندرة مثل ذلك الخبر، فقال فى الجواب الثانى عن القول بالكشف ما هذا نصّه:

و ثانيا: سلّمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم. بيان ذلك أنّ ما حكم بطريقيته لعلّه قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلّا قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلى بالصدور الذى كان كثيرا فى الزمان السابق لكثرة القرائن، و لا ريب فى ندرة هذا القسم فى هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البيّنة الشرعية أو الشياع مع إفادته الظن الفعلى بالحكم.

و يمكن دعوى ندرة هذا القسم فى هذا الزمان، إذ غاية الأمر أن نجد

---

١. بحر الفوائد، ج ١، ص ١٩٠.

٢. نهاية الأصول، ص ٥٥٦.

٣.. فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٤.

الراوى فى الكتب الرجالية محكى التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشى و النجاشى و غيرهما، و من المعلوم أن مثل هذا لا تعدّ بيّنة شرعية.[4]

وإذا ضمّ هذا المطلب إلى المطلب الأوّل تستنتج انسداد باب العلمى إلى الأحكام الشرعية، كما انسد باب العلم إليها، فأنّ عمدة ما تستنبط منه الأحكام الشرعية هى الأخبار الآحاد، و إذا كانت الحجّة منها نادرة، فلا محالة ينسدّ باب الحجج على الأحكام الشرعية، و ليس انسداد باب العلمى الا هذا.

اضف إلى ذلك أنّ الشيخ الأنصارى قدس سره لم يمنع عن المقدّمة الأولى من مقدّمات الانسداد بوضوح، كما منعها صاحب الكفاية قدس سره، بل منع عنها معلّقا على عدم ثبوت حجيّة خبر الواحد، فقال:

> وأمّا بالنسبة إلى انسداد باب الظنّ الخاصّ، فهى مبنيّة على أن لايثبت من الأدلّة المتقدّمة لحجيّة الخبر الواحد حجيّة مقدار منه يفى بضميمة الأدلّة العلمية وباقى الظنون الخاصة، باثبات معظم الأحكام الشرعية.

ثم قال: فتسليم هذه المقدمة و منعها لا يظهر إلّا بعد التأمّل التامّ و بذل الجهد فى النظر فيما تقدّم من أدلّة حجيّة الخبر، و أنّه هل يثبت بها حجّية مقدار واف من الخبر أم لا[5].

و لايخفى أنّه يلوح من هذه الكلمات أنّ الشيخ قدس سره لم ينكر المقدّمة الأولى[6] التى هى العمدة و الأساس لدليل الانسداد، فكأنّه من القائلين بالانسداد و لكنه لم يظهره و لم يصرح به لبعض الجهات و المصالح التى ستأتى الإشارة إليها.

و ممّا يؤيّد ذلك أيضا، سلوكه فى البحث عن المسائل الفرعيه فى كتاب المتاجر، حيث نراه انه يتمسّک بالشهرة كثيرا، بينما أنّه أنكر حجّيتها فى الرسائل و ليس ذلك من جهة أنّ الأصوليين نسوا فى الفقه ما بنوا عليه فى الأصول كما ادّعاه بعض المحقّقين و قد مرّ الجواب عنه فى بحث حجّية الخبر، بل من جهة أن الشيخ قدس سره قائل بالانسداد و يجوّز العمل بالظن المطلق، و من الواضح أنّ الشهرة مورّثة للظن قطعا.

و بالجمله، أنّه يستظهر من كلمات الشيخ قدس سره فى أصوله و فى سلوكه فى الفقه أنّه من القائلين بالانسداد، و لكنّه لم يصرّح به لبعض المصالح و الجهات،

---

٤. فرائد الأصول، ج١، ص ٢١٥.

٥. فرائد الأصول، ج١، ص١٨٤.

٦. و هو انسداد باب العلم والظن الخاص فى معظم المسائل الفقهية، فرائدالأصول، ج١، ص١٨٣.

فإنّ عصره و دوره كان متّصلا بعصر الأخباريين و بزمان قوّتهم، فلم يمكن لمثل الشيخ قدس سره أن يصرّح بانسداد باب العلمى الذى لازمه عدم حجّية الأخبار الآحاد إلّا من باب الظن المطلق، بينما أنّ الأخباريين كانوا لايرتابون فى حجّيتها خصوصا بالنسبة إلى ما دوّن فى الكتب الاربعة.

النسبة غير صحيحة

هذا و لكن نسبة القول بالانسداد إلى الشيخ الأنصارى قدس سره غير صحيحة، و ذلك لأنّه قدصرّح فى مواضع من كلماته بوفاء الظنون الاطمئنانية بمعظم الفقه.

منها: تصريحه فى ضمن كلامه فى ردّ شريف العلماء قدس سره و هذا نصّه:

بل الأمارات الظنية من الشهرة و ما دلّ على اعتبار قول الثقة، مضافا إلى ما استفيد من سيرة القدماء فى العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات و فى تشخيص أحوال الرواة، توجب الظن القوى بحجّية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد، و الخبر الموثّق و الضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية، و من المعلوم كفاية ذلك و عدم لزوم محذور من الرجوع فى موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول.[٧]

و منها: ما ذكره قدس سره ضمن تقريب حكومة العقل بوجوب الاطاعة الظنية، فى مقام ردّ لزوم العسر و الحرج من الاحتياط فى المشكوكات، و هذا نصّه:

لأنّ حصول الظن الاطمئنانى فى الأخبار و غيرها غير عزيز، أمّا فى غيرها فلأنّه كثيراما يحصل الاطمئنان من الشهرة و الإجماع المنقول و الاستقراء و الأولوية، و أمّا الأخبار فلأنّ الظنّ المبحوث عنه فى هذا المقام هو الظنّ بصدور المتن، و هو يحصل غالبا من خبر من يوثّق بصدقه و لو فى خصوص الرواية، و إن لم يكن إماميا أو ثقة على الإطلاق؛ إذ ربما يتسامح فى غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

و أما احتمال الإرسال، فمخالف لظاهر كلام الراوى، و هو داخل فى ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظن فضلا عن الاطمئنانى منه، فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالإسناد لم يقدح فى اعتبار ذلك الخبر؛ لأن الجهة التى يعتبر فيها إفادة الظن الاطمئنانى هو جهة صدق الراوى فى إخباره عمّن يروى عنه، و أمّا أنّ إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظى لا

٧. فرائد الأصول، ج١، ص٢٤٢.

بأس بعدم إفادته للظن، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلا؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين.

و بالجملة، فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية فى الأخبار و غيرها من الأمارات، بحيث لا يحتاج إلى ما دونها و لا يلزم من الرجوع فى الموارد الخالية عنها إلى الاحتياط محذور، و إن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان، قريبة جدا، إلا أنّه يحتاج إلى مزيد تتبّع فى الروايات و أحوال الرواة و فتاوى العلماء.[8]

و لايخفى أنّ الأمارات الشرعية التى أشار إليها أذا كانت وافية بمعظم الفقه، فلامحالة لاينسد باب العلمى إلى الأحكام الشرعية و إن انسد باب العلم إليها.

أضف إلى ذلک أنّ الشيخ الأنصارى قدس سره و إن اختار القول بالحكومة إلّا أنّ مراده منها هو التبعيض فى الاحتياط، و من الواضح أنّ من جعل ذلک نتيجة مقدّمات الانسداد، فلازمه أن يتنزّل من الاحتياط التامّ الموجب للعلم بالفراغ إلى ما دونه من الاحتياط الناقص الذى لايستلزم العسر والحرج، و مقتضى ذلک هو القول بلزوم الاحتياط فى المشكوكات لو اندفع العسر و الحرج بطرح الموهومات فقط، بينما أنّ الشيخ قدس سره لم يلتزم بهذه النتيجة لا فى الفقه و لا فى الأصول، بل جعل المرجع هى البرائة فى المشكوكات كلّها، إلّا أن يكون فى موردها جهة خاصّة تقتضى لزوم الاحتياط.

و الشاهد على ما ادّعيناه، كلامه فى بيان حكومة العقل، قال ما هذا نصه:

لأنّ معنى حجّيته أن يكون دليلا فى الفقه بحيث يرجع فى موارد وجوده إليه لا إلى غيره، و فى موارد عدمه إلى مقتضى الأصل الذى يقتضيه.

و الظن هنا ليس كذلک؛ إذ العمل إما فى موارد وجوده، ففيما طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط لا عليه؛ إذ لم يدل على ذلک مقدمات الانسداد، و فيما خالف الاحتياط لا يعول عليه إلا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر، و إلا فلو فرض فيه جهة أخرى لم يكن معتبرا من تلک الجهة، كما لو دار الأمر بين شرطية شىء و إباحته و استحبابه، فظن باستحبابه، فإنّه لايدلّ مقدّمات دليل الانسداد إلّا على عدم وجوب الاحتياط فى ذلک الشىء، و الأخذ بالظنّ فى عدم وجوبه لا فى إثبات استحبابه.

و إما فى موارد عدمه و هو الشک فلا يجوز العمل إلا بالاحتياط الكلى

۸. فرائد الأصول، ج۱، ص۲۴۷.

الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلومة إجمالاً و إن كان لا يقتضيه نفس المسألة، كما إذا شكّ فى حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل على هذا الوجه تبعيض فى الاحتياط و طرحه فى بعض الموارد دفعا للحرج، ثم يعين العقل لطرح البعض الذى يكون وجود التكليف فيها احتمالا ضعيفا فى الغاية.[9]

و بالجملة: إنّ مشى الشيخ الأنصارى قدس سره فى الفقه ليس إلّا كمشى من قال بالانفتاح، خصوصا فى كتابيه الطهارة و الصلاة، فيعمل بخبر الواحد كحجّة يرجع إليها فى موارد وجودها و يرجع إلى الأصول العملية فى موارد فقدها، و هذا لازم القول بالانفتاح، كما لايخفى.

ولعلّه لأجل ذلک قال العلّامة الآشتيانى قدس سره:

و مذهب شيخنا قدس سره لا يستفاد من الكتاب قطعا، و قد استفدت من كلماته فى مجلس البحث و غيره، أنّه يعتقد وفاء الظّنون الخاصّة بأغلب الأحكام بضميمة الأدلّة العلميّة، و إن كان الظّن الخاصّ منحصرا فى زعمه حسبما عرفت بظواهر الألفاظ و الخبر المفيد للوثوق و الاطمئنان و كلّ ما يوجب نفى الرّيب بالإضافة فى باب التّعارض، كما ستقف عليه فى الجزء الرابع.[10]

و ما ادّعاه من استفادة رأى شيخه من مجلس بحثه و غيره و إن كان تامّا إلّا أنّ إنكاره استفادة ذلک من كتابه غير صحيح، بل يستفاد من نفس كلماته فى كتابه أنّه من القائلين بالانفتاح لا بالانسداد، كما مرّ.

أضف إلى ذلک، أنّ مختار الشيخ قدس سره فى كتابه و إن كان إنكار جبر ضعف السند بالظنّ غير الحجّة عن قريب، إلّا أنّه فى مقام العمل يعمل بالخبر المنجبر بعمل المشهور و يراه حجّة، و أيضا أنّه قائل بالتعدّى عن المرجّحات المنصوصة إلى غير المنصوصة، و من الواضح أنّ كلّ ذلک ممّا يوجب انفتاح باب العلم، كما لايخفى.

ردّ بعض الشبهات

هذا و لكن بقى فى المقام بعض الشبهات توجب توهم الانسداد فى حق الشيخ الأنصارى قدس سره لابدّ من الجواب عنها:

---

9. فرائد الأصول، ج۱، ص۲۴۷.
10. بحر الفوائد، ج۱، ص۱۹۰.

منها: عدم تصريحه بانفتاح باب العلمی عند بحثه عن المقدّمة الأولى للانسداد، فهذا كاشف عن اختياره للانسداد.

و فيه: أنّ عدم التصريح أعمّ من القبول، فلعلّه من القائلين بالانفتاح و لكن اقتصر على الإشارة إلى مبنى صحّة المقدّمة الأولى وأنّها مبنيّة على عدم تمامية حجيّة الأخبار الآحاد، و أمّا هل هی تامّة أم لا، فقد أوكله إلى محلّ آخر.

منها: كلامه عند البحث عن تزييف القول بالكشف، فقد مرّ عند نقل كلامه دعواه ندرة الاطمئنان بالأخبار الموجودة فی مجاميع الحديث، و من الواضح أنّ المعيار للقول بالانفتاح و عدمه هی كثرة الأخبار الحجّة و ندرتها، فدعواه الندرة ملازمة للقول بالانسداد.

و فيه: أنّ هذه الدعوى و إن صدرت عن الشيخ الأنصاری قدس سره فی ذلك البحث، إلّا أنّه كان هناك بصدد الجواب عن مقالة الخصم، و لذا عبّر فی ضمن جوابه بقوله و «يمكن دعوى ندرة هذا القسم، الخ»[11].

و من الواضح ان هذه العبارة مشعرة بعدم اعتماده بهذا الجواب، و إنّما اعتماده كان على الجوابين الآخرين اللذين أجاب بهما عن خصمه فی ذلك البحث، فراجع تعلم أنّ هذه العبارة لا تقاوم عبارته الأخرى الناصّة فی عدم الندرة.

منها: سلوكه فی الأبحاث الفقهية، حيث يصرّ على التمسك بالشهرة لا بمثل الخبر، و ربما يرفع اليد عن الخبر من جهة الشهرة على خلافه.

و فيه: أنّ هذا السلوك ليس دليلا على كون مسلكه الانسداد، فلعلّ اعتنائه بالشهرة إنّما هو من جهة ذهابه إلى صحّة جبر ضعف السند بعمل المشهور، فإنّه و إن منع جبر الضعف بمثل الشهرة فی الخاتمة، إلّا أنّه قال فی آخر كلامه هناك:

> و إن اريد البالغ حد الاطمينان و لايخص بالشهرة، فالآية – آية النبأ – تدلّ على حجّية الخبر المفيد للوثوق و الاطمينان، فله وجه، غير أنّه يقتضى دخول سائر الظنون الجابرة إذا بلغت و لو بضميمة المجبور حد الاطمئنان، و لايختصّ بالشّهرة، فالآية تدلّ على حجّية الخبر المفيد للوثوق و الاطمئنان و لا بُعد فيه.[12]

فظاهر هذه العبارة أنّ ضمّ بعض الظنون إلى الخبر الضعيف موجب لحصول الاطمئنان و هو حجّة، فعمل الشيخ قدس سره بالشهرة لايدلّ على كونه انسداديا، بل

۱۱. فرائد الأصول، ج۱، ص ۲۱۵.
۱۲. همان ص ۲۹۲

لعلّه انفتاحی یطمئنّ بحجّیة الخبر الضعیف إذا عمل به المشهور، کما أنّ عدم اعتنائه بالخبر الصحیح إنّما هو من جهة أنّ إعراض المشهور موهن لحجّیة الخبر، کما هو مسلکه فی ذلک البحث، قال:

> إنّه لا إشکال فی وهن الخبر إذا کانت حجّیته مشروطة بعدم الظن بالخلاف، فضلاً عمّا کان اعتباره مشروطا بافادة الظن.

و بالجملة، إنّ من نظر إلی أبحاثه فی العبادات، مثل ما فی کتاب الطهارة أو الصلاة، لوجد أنّه یعمل بخبر الواحد کحجّة علی الحکم الشرعی، لا من جهة أنّه یورث الظن بالصدور، بحیث لولاه لما کان حجة و یرجع إلی الأصول العملیه مع فقد الأمارات، بینما أنّ مقتضی مسلک الحکومة یعنی التبعیض فی الاحتیاط، کما هو مختاره علی فرض تمامیة مقدمات الانسداد، هو الرجوع إلی قاعدة الاشتغال فی ما لا نصّ فیه إلّا إذا کان الرجوع إلیه حرجیا.

فکیفیة استنباطه فی الفقه خصوصا فی العبادات لیست إلّا بکیفیة استنباط القائل بالانفتاح، فلیس سلوکه إلّا کسلوک مثل صاحب الجواهر قدس سره، لا مثل مشی الانسدادی، حیث لا یعمل بکثیر من الظواهر و الأخبار و یری عدم حجّیتها إلّا مع إیراث الظن.

المنابع والمآخذ

١.الآشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، قم، أوّل، ١٤٠٣ ق.

٢. البروجردی، حسین، نهایة الأصول، تهران، أوّل، ١٤١٥ ق.

٣. انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأُصول، قم، پنجم، ١٤١٦ ق.



پژوهش فقهی

استاد علی فاضلی هیدجی

استاد دروس سطح حوزهٔ علمیهٔ قم

استاد راهنمای درس خارج مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر علیه السلام



فقه و انسان کامل

قسمت چهارم و آخر

چکیدۀ بخش های گذشته

در بخش‌های پیشین، ضرورت تحقیق دربارۀ انسان کامل و چهار نظریۀ «عرفاء، فیلسوفان، اسلام و نظریّۀ قدرت» توضیح داده شد.

اسلام در تعریف انسان کامل عناصر متعدّدی را لازم می‌شمارد که آنها توضیح داده شدند و در بخش دوم مقاله، جایگاه شریعت در کمال انسان از دیدگاه اسلام و ارتباط عمل و رفتار با چهار عنصر ایمان، علم، اخلاق و قدرت که عناصر اصلی انسان کامل می‌باشند به تفصیل بیان شد، با بیان شواهد فراوانی اثبات کردیم که ایمان مستقر و اخلاق راسخ یعنی ملکات نفسانی تنها از راه رفتار صحیح پدید می‌آیند؛ سپس قدرت یعنی ولایت را دو قسم کرده و ارتباط وثیق و محکم عمل به طاعات الهی با آن نیز توضیح داده شد؛ البته اقسام دیگری از ارتباط نیز میان عمل و آن چهار عنصر وجود داشت که در حد امکان بیان شد.

در بخش پایانی مقاله به بررسی دو نظریّه در تعریف فقه می‌پردازیم و دو مورد از احکام شریعت را در تأیید نظریّه مختار، توضیح می‌دهیم.

بخش سوم: نظریّه های مطرح در جایگاه فقه و شواهد آنها

فصل اول: نظریّه ها

نظریۀ غزالی

یکی از قدیمی‌ترین نظریات که بر متأخرین تأثیرات شگرفی گذاشته است، نظریۀ ابوحامد غزالی است که در اینجا خلاصۀ این نظریّه به ترتیب منطقی بیان می‌شود:

۱ـ علومی که مربوط به عالم آخرت هستند، به علم مکاشفه و علم معامله تقسیم می‌شوند. علم مکاشفه به کشف و عیان صفات الهی و معارف غیبی از قبیل وحی و ملائکه و علم معامله به علم عقاید و اخلاق و فقه تعریف می‌شود. (توضیح این که علم اخروی عبارت دیگری از انسان کامل است.)

۲ـ علم معامله با سه گونه‌اش طریق و وسیله برای کشف و تحقق انسان کامل است. انبیاء الهی فقط از این سه علم سخن گفته‌اند و از علم مکاشفه جز به رمز و ایماء سخنی به میان نیاورده‌اند؛ چون تحمل افکار مردم به همین مقدار بوده است.[۱]

۳ـ در فصل مستقلّی به ارزشیابی سه علم عقاید و اخلاق و فقه می‌پردازد و دو علم اوّل را علم اخروی می‌شمارد؛ ولی علم فقه را علم دنیوی می‌داند. چون غرض مستقیم

۱. محجة البیضاء، ج۱، ص ۷.

در علم فقه، امور اخروی نمی‌باشد و از باب اضطرار ضرورت پیدا کرده است.[2]

٤ـ سپس ضرورت فقه در مسیر تکامل انسان را این چنین توضیح می‌دهد: دنیا مزرعه آخرت است، زاد آخرت در دنیا تحصیل می‌شود. از طرف دیگر انسان‌ها به جهت اجتماعی زیستن دچار نزاع و خصومات می‌شوند و فقیه متکفل حلّ خصومات است، بنابراین فقیه تنها زمینهٔ سالمی برای معلمان عقاید و اخلاق و محیطی امن برای تقرب انسان به خدا را پدید می‌آورد.

٥ـ در سه مقولهٔ اسلام، عبادات و حلال و حرام این توضیح را کافی نمی‌شمارد و لذا نیازمند به تفصیل می‌شود و چنین می‌گوید: اسلامی که فقیه آن را کافی می‌داند، اسلام زبانی است که اثرش احترام مال و جان گوینده است و روشن است که اسلام تا به قلب نفوذ نکند، ثمری در آخرت نخواهد داشت. نماز فقیه نیز چنین است؛ زیرا اگر نمازگزار در تمام نمازش غافل از یاد خدا باشد، نمازش صحیح است.

٦ـ فیض در ادامهٔ سخن غزالی اشکال می‌کند که نیّت در نماز امری قلبی است که مستقیماً به آخرت مربوط است و پاسخ می‌دهد که نیّت همان داعی و انگیزه است که خارج از اختیار است و تنها به جهت خصوصیّات نیّت که همان اخلاص و ریاء باشد شرط نماز است و می‌دانیم که این دو بخشی از علم اخلاق هستند و طرح آنها در فقه خارج از چارچوب اصلی آن است.

٧ـ توضیح غزالی دربارهٔ دنیوی بودن حلال و حرام چنین است: تقوی و ورع چهار مرحله دارد: پرهیز از گناهان مشخص در شرع که ثمره‌اش فقط عدالت انسان و صحت شهادت و قضاوت و ولایت اوست. فقیه فقط به این مرحله نظر دارد و «القیام بذلک لا ینفی الاثم فی الآخرة» و امّا ورع صالحین (پرهیز از شبهات) و ورع متّقین (پرهیز از حلال مسلّم به جهت این که مبادا به حرامی دچار شود) و ورع صدّیقین (الاِعراض عمّا سوی الله) همگی خارج از فن فقه می‌باشند.

٨ـ و در نهایت نظریهٔ نهایی را چنین خلاصه می‌کند:

جمیع نظر الفقیه مرتبط بالدنیا التی بها صلاح طریق الآخرة.[3]

از دیدگاه غزالی دنیا به مثال مدرسه‌ای برای تحصیل علوم آخرت است که فقیه تنها به تعمیر ساختمان، تهیهٔ غذا، آماده‌سازی وسائل استراحت دانش‌آموزان و اموری از این قبیل می‌پردازد. او در اثنای سخن شاهدی بر ادّعای خود ارائه می‌دهد؛ زیرا گزارشگران حکایت کرده‌اند که ابویوسف شاگرد مشهور ابوحنیفه و قاضی القضات عصر خود زمانی که سر سال زکوی می‌رسید، اموال خود را به همسرش می‌بخشید و سپس از او

---

٢. همان، ص ٥٤.
٣. همان، ص ٥٨.

غزالی: دنیا مزرعه آخرت است، زاد آخرت در دنیا تحصیل می‌شود. از طرف دیگر انسانها به جهت اجتماعی زیستن دچار نزاع و خصومات می‌شوند، و فقیه متکفل حل خصومات است؛ بنابراین فقیه تنها زمینه سالمی برای معلمان عقاید و اخلاق و محیطی امن برای تقرب انسان به خدا را پدید می‌آورد.

می‌گرفت تا زکات از گردنش ساقط شود. ابوحنیفه فقیه سرشناس، کار او را تأیید کرد و آن را نشانه‌ای از دانش دانست.

پس غزالی می‌گوید سخن ابوحنیفه درست است؛ زیرا دانش ابا یوسف علم دنیوی بود؛ ولی با همین کار بزرگترین جنایت را در آخرت مرتکب شده و این علم را باید ضارّ و گمراه کننده دانست.

سخن غزالی مبنای تفکر بسیاری از اندیشمندان قرار گرفت به صورتی که در مقدّمهٔ کتاب ارزشمند فرهنگ فقه بر اساس مذهب اهل بیت صبغهٔ دنیوی فقه را پررنگ می‌کند و اجتماعی بودن و ضرورت قانون را محور فقه معرّفی می‌کند.[٤]

نقد و بررسی نظریهٔ غزالی

۱ـ ما در فصل اوّل مقاله، تعریف انسان کامل از دیدگاه اسلام را مفصلاً بررسی کردیم، بیشترین بخش سخن را به مسأله کشف و شهود و مظهریت اسماء الهی اختصاص دادیم، آیات و احادیثی از قبیل حدیث اسماء و حدیث صورت و موارد خاصی که چنین ویژگی‌هایی را برای مؤمنین اثبات می‌کنند، همچون ولایت تکوینی و امور خارق‌العاده را بیان کردیم؛ ولی در هیچ کدام، تعریف غزالی را نیافتیم. کشف و شهود فقط به صورت موجبهٔ جزئیه برای انسان کامل ثابت است و از لوازم جداناپذیر آن نیست، لذا کامل ترین انسان در کرهٔ خاکی ممکن است از این امور بی‌بهره باشد.

۲ـ غزالی سخنی از تعدد مراتب در کمال انسانی به میان نیاورده و اکثر مردم را خارج از دایرهٔ کشف و شهود دانسته است که فقط ممکن است در عقائد و اخلاق به مراتبی دست پیدا کنند؛ البته این گروه در آخرت وارد رحمت و بهشت الهی خواهند شد ولی بهره و سهمشان از کمال چه اندازه است؟ آیا این گروه از اهداف ثانویه در آفرینش انسان هستند؟

۳ـ در فصل اوّل اثبات کردیم ایمان مستقرّ و ملکات نفسانی و همچنین مکارم و

٤. ص ٤٣.

محاسن اخلاقی دو مقوّم رکین انسان کامل هستند. در فصل دوم توضیح دادیم که هر دو مورد، از عمل و اطاعت پدید می‌آیند و علم، تنها نقش پدید آوردن خاطره و تقویت انگیزه و اصلاح عمل –که یک نقش طریقی یا مقدمی است– (مگر در انگشت‌شماری از علوم و عقاید) را دارد، مرحوم فیض در نقد سخن غزالی به صورت گذرا و اجمالی (هرچند جا داشت که فصل مفصّلی در این زمینه می‌گشودند) به نقش عمل در تخلّق به مکارم اخلاقی اشاره می‌کند و چگونگی تأثیر عمل بر عقاید و اخلاق را بیان می‌نماید.

۵ـ غزالی مستحبات و مکروهات را خارج از چهارچوب فقه دانسته و تمام امور نفسانی را از محدودهٔ علم اخلاق و عقاید شمرده است؛ ولی سؤال این است این بیان، تابع کدام اصطلاح و کدام برهان است؟! بدون تردید فقه همهٔ احکام پنج‌گانه را شامل است و به تعبیر مرحوم مامقانی در مقدمهٔ کتاب «مرآة الکمال» علت این که فقهاء بخشی از آداب و سنن را نشمرده و بحث نکرده‌اند، از باب گزینش اهمّ و فدا شدن مهم است.[۵] چرا که می‌دانیم فقه دارای موضوعات بسیار گسترده‌ای است و چاره‌ای از این گزینش نیست.

٦ـ غزالی در توضیح نظریّهٔ خود در بخش عبادات، اجزاء واجب نماز را از کمال اخروی بی‌بهره دانسته و مستحبّاتی چون «حضور قلب» را فقط ثمربخش و نجات‌دهنده معرّفی کرده است، در حالی که سنگینی بار «سفر الی الله» بر دوش «فرائض و واجبات» است که برای اثبات این حرف به دو نمونه از سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره می‌کنیم:

الفرائض الفرائض ادوها إلی الله تؤدکم إلی الجنّة.[٦]

سخن دیگر حضرت در این باره بسیار رسا و گویا است:

وَلْیَکُنْ فِي خَاصَّةِ مَا تُخْلِصُ بِهِ لِلَّهِ دِینَكَ إِقَامَةُ فَرَائِضِهِ الَّتِي هِيَ لَهُ خَاصَّةً.[۷]

لَا عِبَادَةَ کَأَدَاءِ الْفَرَائِضِ.[۸]

مرحوم مجلسی با ذکر سخنی از شهید (ره) و مرحوم شیخ بهائی (ره) در ذیل حدیث «قرب فرائض» نیز همین نظر را به اکثر عالمان دینی نسبت می‌دهد.[۹]

۷ـ آیات و احادیثی که فلسفه شریعت و احکام را بیان می‌کنند بسیار زیاد هستند، با بررسی آنها متوجه می‌شویم که سرّ ضرورت شریعت، مجرّد ضرورت قوانین اجتماعی

---

۵. مرآة الکمال، ج۱، ص ۱۹.
٦. نهج البلاغه، ترجمهٔ مرحوم دشتی، خطبهٔ ١٦٧.
۷. نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳، و من کتاب له علیه السلام کتبه للأشتر النخعی رحمه الله.
۸. نهج البلاغه، حکمت ۱۱۳.
۹. بحار الانوار، ج۲، ص ۱۵۵.

توضیح غزالی درباره دنیوی بودن حلال و حرام چنین است: تقوی و ورع چهار مرحله دارد: پرهیز از گناهان مشخص در شرع که ثمره‌اش فقط عدالت انسان و صحت شهادت و قضاوت و ولایت اوست فقیه فقط به این مرحله نظر دارد و القیام بذلک لا ینفی الاثم فی الاخرة و اما ورع صالحین (پرهیز از شبهات) و ورع متقین (پرهیز از حلال مسلم به جهت اینکه مبادا به حرامی دچار شود) و ورع صد یقین (الاِعراض عما سوی الله) همگی خارج از فن فقه می‌باشند.

نیست. در بیشتر قریب به اتفاق آنها، سعادت و تکامل انسان به عنوان فلسفۀ احکام الهی معرّفی می‌شوند. امیرالمؤمنین علیه السلام در حکمت ۲۵۲ نهج‌البلاغه بخشی از فلسفۀ احکام را بیان می‌کنند و سرّ بخشی از آنها را محافظت جانی و مالی جامعه و سرّ بخش دیگری را حفظ و تکمیل صفات برجسته انسانی معرّفی می‌کنند. در فصل دوم این بخش کمی مفصّل‌تر سخن خواهیم گفت.

۸ـ سؤال دیگری که در رابطه با نظریۀ اوّل مطرح است این است که جایگاه محرّمات در این نظریّه کجاست؟ فلسفۀ اصلی در بیشتر محرمات، امور نفسانی و اخلاقی است و در خیلی از آنها تنظیم روابط اجتماعی و سالم‌سازی جامعه به عنوان بستری برای تهذیب و تکامل، رمز و راز تبعی آن معرّفی می‌شوند.

به عنوان مثال، «شراب و خمر» از مصادیق «سفاهت» معرّفی شده و «حفاظت از عقل» فلسفۀ اصلی حرمت آن معرّفی می‌شود. امام صادق علیه السلام به فرزندشان اسماعیل می‌فرمایند:

> هرگز شراب‌خوار را امین مشمار؛ زیرا خداوند می‌فرماید: ﴿اموالتان را به سفیهان ندهید﴾[۱۰].[۱۱]

در سورۀ مبارکۀ مائده[۱۲] ابتدا فلسفۀ تحریم را «پلیدی» آن و سپس «ایجاد دشمنی و از هم پاشیدن روابط سالم اجتماعی» معرّفی می‌کند. همچنین آیۀ ۴۳ سورۀ مبارکۀ نساء زمانی نازل شد که گروهی از اصحاب شراب نوشیدند و در نمازشان سورۀ کافرون را بدون ﴿لا﴾ قرائت کردند یعنی به یاد پرستش بت ها افتادند. امیرالمؤمنین علیه السلام در حکمت ۲۵۲ می‌فرماید:

۱۰. سورۀ نساء، ۵.
۱۱. بحارالانوار، ج ۴۷، ص۲۶۸.
۱۲. مائده، ۹۰ و ۹۱.

فَرَضَ اللهُ... تَرْکَ شُرْبِ الْخَمْرِ تَحْصِيناً لِلْعَقْل.

و ابن ابی الحدید سخنی دارد که نشان می‌دهد این سرّ و حکمت، امر روشنی بوده است؛ ولی در این نظریّه از آن غفلت کرده‌اند. او نقل می‌کند عدّه‌ای از حکیمی تقاضا کردند شبی با آنان شراب بنوشد و او گفت: أمّا أنا لا اشرب ما یشرب عقلی.[13]

حرمت غیبت نیز به همین منوال است، این نکته‌ها دربارهٔ حرمت «غیبت» گفته شده است:

> «غیبت» لهو و باطل و تعرض به آیات الهی است، «غیبت» با ترحم و رأفت بر اهل گناه که به آن امر شده‌ایم سازگار نیست، «غیبت» نشانه‌ای از ضعف شخصیت و خود کم‌بینی است. «الْغِيبَةُ جُهْدُ الْعَاجِز».[14]

به جهت وضوح این مطلب و طولانی شدن سخن به این دو نمونه بسنده کردیم والّا همهٔ گناهان در آیات و احادیث از مصادیق صبر و فلسفه صبر، ابتلاء، امتحان و تکامل معرّفی شده است. امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبهٔ ۷۹ می‌فرماید:

فَلَا يَغْلِبُ الْحَرَامُ صَبْرَكُمْ.

و در خطبهٔ ۸۹ می‌فرماید:

لِيَخْتَبِرَ بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَ الصَّبْرَ مِنْ غَنِيِّهَا وَ فَقِيرِهَا.

و در خطبه ۱۹۰ آثار صبر را چنین می‌شمارند:

قَدْ بَلَغَتِ الْكَرَامَةُ مِنَ اللهِ لَهُمْ مَا لَمْ تَذْهَبِ الْآمَالُ إِلَيْهِ بِهِمْ.

نظریهٔ علّامه حلّی

مرحوم علّامه حلّی در مقدّمهٔ دو کتاب مهمّشان به تعریف فقه پرداخته است و برخلاف بیشتر تعریف‌ها که فقه را به احکام خمسهٔ تکلیفیّه و گاه با اضافه چند حکم وضعی معرّفی می‌کنند، ایشان حدّ و ماهیّت فقه را به صورت دیگری بیان می کند.

ایشان در ابتدای کتاب «منتهی المطلب» با یک ترتیب منظّم منطقی و برهانی، مبانی عقلی و فلسفی فقه را تشریح می‌کند؛ چون افعال الهی دارای هدف و غرضی مشّخصند و «تکمیل استعدادها در نفوس انسانی» هدف از شرایع می‌باشند؛ لذا منافع دنیوی را در هدف از آفرینش انسان کافی نمی‌داند و ادامه می دهد که در اثر انجام افعال الهی و تکرار آن، کمال و شکوفایی انسان ها پدید می‌آید.

---

۱۳. شرح نهج البلاغه، ج ۱۹، ص۸۸.
۱٤. سفینه البحار، ماده غیب، نهج البلاغه، حکمت ٤٦١.

غزالی مستحبات و مکروهات را خارج از چهارچوب فقه دانست و تمام امور نفسانی را از محدوده علم اخلاق و عقاید شمرد؛ ولی آیا این بیان تابع کدام اصطلاح و کدام برهان است؟ بدون تردید فقه همهٔ احکام پنج‌گانه را شامل است و به تعبیر مرحوم مامقانی در مقدمه کتاب مرآة الکمال علت اینکه فقهاء بخشی از آداب و سننی را نشمرده و بحث نکرده‌اند، فقط از باب گزینش اهم و فدا شدن مهم است.

سپس در مقدّمهٔ دوم به رتبه‌بندی علوم می‌پردازد و فقط از حیث «مبادی»، فقه را متأخر از علم کلام می‌شمارد؛ زیرا بحث از احکام الهی پس از اثبات خداوند و لزوم تکلیف و عصمت انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام مطرح می‌شود ولی از نظر موضوع و غایت یعنی اهداف، فقه در رتبه متأخّر از علوم دیگر نیست.[۱۵]

مرحوم علّامه (ره) در کتاب «تحریر الحکام الشریعة» ابتداء به بیان فضیلت و ارزش علم می‌پردازد و در فصل هشتم مقدّمه، علم فقه را پس از شناخت الهی برترین دانش‌ها از حیث ارزش و اعتبار معرّفی می‌کند و سپس به تعریف فقه می‌پردازد:

> إنّه الناظم لأمور المعاش و المعاد، و به یتمّ کمال نوع الإنسان، و هو الکاسب لکیفیّة شرع الله تعالی.[۱۶]

علّامه حلّی کمال انسان را در تنظیم امور دنیا و آخرت می‌داند و با توجّه به آنچه از کتاب «منتهی المطلب» ایشان نقل کردیم، تنظیم امور دنیوی را هدفی فرعی و مقدّمی و نظام آخرت را هدف اصلی می‌داند، دنیا به عنوان مزرعهٔ آخرت باید دارای بستر مناسبی برای تربیت و تهذیب نفوس باشد. اگر روابط خانواده، بازار، همسایگان، دوستان، دشمنان و ... با قوانینی محکم و استوار که هماهنگ با فطرت انسانی باشد، اداره نشود؛ نزاع، خصومت، درگیری و سوء تفاهم‌ها، فکر و وقت انسان را هدر می‌دهد. همچنین اگر تغذیه انسان و بهداشت جسم و روان او سالم نباشد و جسم به عنوان مرکب این مسافرت دچار آسیب شود، آدمی به حکم ضرورت و ناچاری به مرکب و دنیای خویش پرداخته و از توجّه به افق نورانی و الهی انسانیّت دور خواهد ماند؛ ولی همهٔ اینها مقدّمهٔ است تا به خُلق الهی (ایمان و یقین) آراسته شود.

۱۵. منتهی المطلب ٦/١ (توضیح این نکته در مباحث آینده خواهد آمد)
۱٦. تحریر الاحکام الشرعیه، ج۱، ص ٤٠.

نظریّهٔ مختار

در این مقاله در بخش دوم آنجا که از جایگاه شریعت سخن گفتیم، با برهان عقلی و نقلی ثابت کردیم که سجایای اخلاقی و یقین و استقرار باورهایی الهی در سایهٔ تمرین، تکرار عمل و صبر محقق می‌شود و قوانین این برنامه از پیچیده‌ترین دانش‌ها است؛ زیرا انسان پیچیده است و بر اساس حدیث شریف جنود عقل و جهل، صدها نیروی روانی در انسان، همیشه در تنازع وکشمکش هستند؛ لذا قانونی که انسان را نشکند و در هدایت درست نیروها او را خسته نکند و رسیدن به هدف را با توجه به قابل تکرار نبودن فرصت دنیا، تضمین کند؛ تنها و تنها باید از زبان وحی برگرفته شود و این قوانین رفتاری تنها در علم شریف فقه بررسی، کشف و استنباط می‌شوند.

علّامه طباطبایی در تفسیر آیهٔ مبارکهٔ ﴿وَلَكِن بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[17] می‌فرماید:

> قلب در اثر عمل و رفتار، حالت و هیأت مخصوص به خود می‌گیرد.

و همچنین می‌فرماید:

> اعمال صالح خلق پسندیده را حفظ می‌کنند و خلق پسندیده معارف و علوم حقه را حفظ می‌کند[18].

بنابراین سجایای اخلاقی در سایهٔ رفتار صحیح و مناسب پدید می‌آید و با آن باقی می‌ماند؛ یعنی رفتار صحیح علّت محدثه و مبقیه آنها است، البتّه ایشان در رابطه با معارف و علوم، تنها عمل صالح را علّت مبقیه معرّفی کرده‌است؛ ولی ما در بحث از رابطهٔ علم و عمل در بخش دوم با دو برهان، تأثیر عمل صالح در پدید آمدن معارف الهی را نیز توضیح دادیم.

از اینجا نقد سخن بعضی از مفسّران که عمل را تنها محک و ترازویی مطمئن برای ارزشیابی عقاید و اخلاق معرّفی می‌کنند نیز روشن می‌شود. نویسندگان تفسیر نمونه بر این باورند که چون رفتار انسان تراوش ایمان و اخلاق اوست؛ محک خوبی برای آنها می‌باشد، بنابراین عمل دلیل بر وجود ایمان و مراتب آن است.[19]

تنبیه

گفته شد که سامان امور معاش و معاد بر عهده علم فقه است؛ ولی توجّه به نکته‌ای ضروری است و آن اینکه در رابطه با امور معاد هر آنچه انسان به آن نیازمند است، بیان شده است. امام باقر علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کنند:

---

۱۷. سورهٔ بقره، ۲۲۵.

۱۸. ترجمه المیزان، ج ۵، ص ٤۳۹.

۱۹. الامثل ج٤، ص۵۲۵ و ج۱، ص۱۳۲، تفسیر نمونه ج۱۲،ص۳٤۵.

علامه حلی کمال انسان را در تنظیم امور دنیا و آخرت می‌داند و با توجه به آنچه از کتاب منتهی به دست می آید ایشان تنظیم امور دنیوی را هدفی فرعی و مقدمی و نظام آخرت را هدف اصلی می‌داند، دنیا به عنوان مزرعه آخرت باید دارای بستر مناسبی برای تربیت و تهذیب نفوس باشند.

أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي لَمْ أَدَعْ شَيْئاً يُقَرِّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ نَبَّأْتُكُمْ بِهِ.[۲۰]

این سخن در «حجّة الوداع» بیان شده و در حدیث «عدّة الداعی»، رسول مکّرم صلی الله علیه و آله و سلم این برنامه را تفسیر فرموده‌اند:

وَحَثَثْتُكُمْ عَلَى الْعَمَلِ بِهِ.

یعنی تمام آنچه شما را به بهشت می‌برد، رفتار صحیح و هماهنگ با شریعت الهی است[۲۱].

بدون تردید مراتب بهشت همان مراتب کمال انسان است و قدر متیقّن از سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم احکامی است که مستقیماً به امور اخروی (ایمان و اخلاق) می‌پردازد؛ بنابراین در آن مرحله هیچ نقصانی وجود ندارد، امیرالمؤمنین علیه السلام در مذمّت اختلاف فقهاء و رجوع به معیارهایی همچون قیاس می‌فرمایند:

أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً نَاقِصاً فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ.[۲۲]

امّا در رابطه با امور معاش، سخن، به این روشنی نیست؛ از یک طرف می‌بینیم اسلام در رابطه با ارث، طلاق، قصاص و بعضی امور دیگر، احکام متعدّدی بیان فرموده است و خودش نیز مدیریت می‌کند؛ ولی در بخش دیگری از امور دنیوی مثل زراعت و استخراج معادن، مسائل دامپروری، پزشکی و شناخت داروها به آن وسعت وارد نمی‌شود، این در حالی است که امام صادق علیه السلام در توحید مفضّل، امور یاد شده را جزئی از دنیای صالح می‌شمارند[۲۳] و از طرف دیگر قرآن کریم در آیه شریفه ﴿هو الذی أنشأکم من الارض واستعمرکم فیها﴾[۲۴] آبادانی زمین را بر عهدهٔ بشر می گذارد. روشن است که آبادانی زمین در فرهنگ قرآن به عنوان بستر ضروری و لازم برای تکامل انسانی

۲۰. الکافی، ج۵، ص۸۳
۲۱. عده الداعی ص۸۳
۲۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۸.
۲۳. مستدرک الوسائل ج۱۳، ص٦٦، تاج العروس ج۷، ص۲٦۰، البحار ج۹۰، ص۴۷.
۲۴. هود، ٦۱.

است؛ زیرا قرآن کریم دنیا را به عنوان کشتزاری برای آخرت معرّفی می‌کند.

بنابراین، برهان روشنی وجود ندارد که فقه عهده‌دار علم اقتصاد، سیاست، کشاورزی و ... نیز باشد، ولی اسلام در چه حدودی نظم معاش را بیان کرده است، مجالی فراختر و تحقیقی وسیعتر می‌طلبد که از موضوع مقاله حاضر خارج است؛ بنابراین ما فقط همین نکته را به عنوان نقد بر تعریف علّامه حلّی رحمه الله می‌پذیریم.

فصل دوم: بررسی چند نمونه

خلاصه سخن در بررسی جایگاه فقه در نظریّه انسان کامل این شد که احکام شریعت یا مستقیم و یا از این ناحیه که دنیا مزرعهٔ آخرت است در کمال انسانی تأثیر دارد و همچنین گفته شد که اکثر قریب به اتفاق شریعت از نوع نخست است که مستقیماً برای استقرار ایمان و سجایای اخلاقی تشریع شده‌است و تنظیم نظام دنیوی، فلسفه تبعی آنهاست.

در اینجا به چند نمونه از این موارد که در نظریّهٔ اول، دنیوی بودن آنها قطعی شمرده می‌شود، اشاره می‌کنیم:

۱. نظام مالی و اقتصادی اسلام

بدون تردید گردش صحیح بازار و تنظیم درست اقتصاد از ضروریات هر جامعه‌ای است. حضرت علی علیه السلام در خطبهٔ ۲۹۲ می‌فرمایند:

لَا قِوَامَ لَهُمْ جَمِيعاً إِلَّا بِالتُّجَّارِ وَ ذَوِي الصِّنَاعَاتِ.

اما از طرف دیگر مستی مال چنان شگفت‌آور است که می‌تواند تمام شئون تربیتی و اخلاقی فرد را تحت الشّعاع خود قرار دهد به همین جهت امیرالمومنین علیه السلام در حکمت ۵۸ می‌فرماید:

اَلْمَالُ مَادَّةُ الشَّهَوَاتِ.

و امام رضا علیه السلام نیز می‌فرمایند:

لَا يَجْتَمِعُ الْمَالُ إِلَّا بِخِصَالٍ خَمْسٍ بِبُخْلٍ شَدِيدٍ وَ أَمَلٍ طَوِيلٍ وَ حِرْصٍ غَالِبٍ وَ قَطِيعَةِ الرَّحِمِ وَ إِيثَارِ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ.[۲۵]

آیا می‌توان گفت قوانین اقتصادی اسلام تنها برای معاش و امضاء قوانین عقلایی است و تأسیس در آنها وجود ندارد و مهار مستی ثروت بر عهدهٔ تجربیات عرفانی واگذار شده

۲۵. الخصال ص۲۸۲

به دلیل لینکه انسان موجودی پیچیده است و بر اساس حدیث شریف جنود عقل و جهل صدها نیروی روانی در انسان، همیشه در تنازع و کشمکش هستند؛ لذا قانونی که انسان را نشکند و در هدایت درست نیروها او را خسته نکند و رسیدن به هدف را با توجه به قابل تکرار نبودن فرصت دنیا، تضمین کند؛ تنها و تنها باید از زبان وحی برگرفته شود و این قوانین رفتاری تنها در علم شریف فقه بررسی، کشف و استنباط می‌شوند

و یا تنها به بیان گزاره‌های علمی و یا مواعظ اخلاقی بسنده شده است؟

ما بر این عقیده هستیم که اعجاز اسلام در بخش قوانین همین نکته است که با یک تیر، دو نشان می‌زند و معاش و معاد را آن چنان با هم می‌آمیزد که اجرای آنها ضامن سعادت انسان ها می‌شود.

از طرفی معاملات غرری را ممنوع می‌سازد تا زمینهٔ هیچ اختلاف یا سوء تفاهمی به وجود نیاید. احتکار را حرام می‌کند به این جهت که «ذَلِكَ بَابُ مَضَرَّةٍ لِلْعَامَّةِ وَعَيْبٌ عَلَى الْوُلَاةِ»[۲۶]. زکات را واجب می کند؛ زیرا «إِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مُتِّعَ بِهِ غَنِيٌّ»[۲۷]. قصاص واجب است، به سبب ﴿لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾.حسد را زشت می‌شمارد؛ زیرا «صِحَّةُ الْجَسَدِ مِنْ قِلَّةِ الْحَسَدِ»[۲۸]. خواب زیاد را نکوهش می کند؛ زیرا خواب زیاد، مهمّات روز را هدر می‌دهد[۲۹] و صدها قانون دیگر که از آنها سلامت جسم، روابط اجتماعی مناسب و تحصیل همهٔ نیازهای دنیوی در نظرگرفته شده است.

از طرف دیگر می‌بینیم که در اکثر همین قوانین، مسائل روانی و اخروی مطرح می‌شود، مثلاً روح کلی حاکم بر اقتصاد و بازار را عبودیت می‌شمارد: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: الْعِبَادَةُ سَبْعُونَ جُزْءاً أَفْضَلُهَا طَلَبُ الْحَلَالِ»[۳۰] و در تمام حالات آن دعاهای خاصی را بیان می کند حضرت علی علیه السلام هر روز به بازاریان می‌فرموده است «يَا مَعْشَرَ التُّجَّارِ قَدِّمُوا الِاسْتِخَارَةَ»[۳۱]

یعنی در واقع بازار محلی برای تقویت ایمان مخصوصاً صداقت است که امیرالمومنین علیه السلام به تجار می‌فرمود: «شُوبُوا أَيْمَانَكُمْ بِالصِّدْقِ»[۳۲]و یا دستوراتی مثل کراهت قرض گرفتن

۲۶. نهج‌البلاغه، خطبه ۲۹۲
۲۷. همان، حکمه ۳۲۸
۲۸. همان، حکمه ۶۱۲۱
۲۹. همان، حکمه ۶۵۵
۳۰. ثواب الاعمال، ص۲۱۵
۳۱. امالی الصدوق، ص۴۰۲
۳۲. مستدرک نهج البلاغه، ص۱۵۹

«فانّهامذلّه بالّنهار و مهمه باللّیل»[33] یا کراهت سختگیری در خرید و فروش «فماضیع من عِرضك اکثر مماتنال مِن عَرَضك»[34]، حرمت و یا کراهت خیلی از معاملات که از مصادیق لهو و لعب هستند همه امور تربیتی و روانی هستند. علی علیه السلام در خطبهٔ ۱۹۰ ابتدا پنج اثر روانی برای نماز و زکات و روزه می‌شمارند و سپس یک اثر خاص برای زکات که همان فلسفهٔ اجتماعی آن است را بیان می‌کند «تسکینالاطرافهم وتخشیعالابصارهم» و نهی از اکل و معامله خون «لانه یورث القساوة»[35].

اینها نمونه‌ای ناچیز از فلسفهٔ معاملات و سائر احکام مالی در اسلام است. امام حسین علیه السلام زمانی که شامیان را موعظه کرد و آنها روی برگرداندند، به زیبایی و روشنی تأثیر مال حرام در شقاوت آنها را بیان کرد «وملئت بطونکم من الحرام فطبع الله علی قلوبکم ویلکم الا تنصون الاتسمعون»[36].

۲. فلسفهٔ تحریم زنا

یکی از محرماتی که جزء گناهان کبیره شمرده می‌شود و از اصول همگانی ادیان الهی می باشد، گناه کبیرهٔ زنا است. بیشتر مفسران و شارحین کتب حدیث، فلسفهٔ تحریم آن را سالم سازی نظام اجتماعی دانسته‌اند و بر این توهّم که اصول و ریشه‌های فقه یک سلسله امور دنیوی است، دامن زده‌اند. به همین جهت این موضوع را انتخاب کرده و بررسی می کنیم:

مرحوم استاد مطهری در کتاب یادداشت ها[37] از دو تحلیلگر معروف غربی نقل می کند که زنا زشتی اخلاقی ندارد و تنها یک فلسفهٔ تاریخی دارد. راسل و ویل دورانت در تاریخ تمدن[38] بر این عقیده‌اند که زشتی زنا از زمانی پیدا شد که مرد خود را مالک زن دانست و زمانی که پدر بر خانواده مسلط شد خواست تا فرزندانش مشخص شوند؛ لذا این دو عامل یعنی این که زن تنها متعلق به مرد خاصی است و اینکه فرزندان او با فرزندان دیگری مخلوط نشوند، چنان بر جامعه‌ها سایه انداخت که رفته رفته در میان زنان مفهوم عفّت پیدا شد و چون مرد می‌خواست که حتی قبل از ازدواج نیز مالک زن دلخواهش باشد، به بکارت اهمیت داده شد. این دو بر این عقیده‌اند که زشتی زنای مرد نیز از رهبانیت و ریاضیت مسیحی ناشی شد، بنابراین زنا هیچ مخالفتی با اخلاق یا سعادت طبیعی بشر ندارد. البته در لابلای سخنانش به یک امر طبیعی اشاره دارد و

۳۳. مستدرک نهج البلاغه ص۱۵۹

۳٤. شرح نهج البلاغه ج۲۰، ص۳۰٦.

۳۵.بحارالانوار، ج۱۰، ص۱۸۰.

۳٦. بحارالانوار، ج٤۵، ص۸، مقتل الحسین خوارزمی، ج۲، ص۵.

۳۷. یادداشتها، ج۱۱، ص۲۵

۳۸. تاریخ تمدن، ج۱، ص۷۰.

آن این است که محبّت همسری در میان زنان و مردان با عفّت قوی تر و خانوادهٔ آنها محکم تر است.

تحلیلگران مسلمان، بیشتر، نظام سالم اجتماعی را فلسفهٔ تحریم زنا می‌دانند؛ زیرا اسلام به سلامت نسل و استحکام خانواده‌ها اهمّیت زیادی می‌دهد و این دو بستر لازم برای بسیاری از قوانین تربیتی در اسلام هستند.

نویسندگان تفسیر نمونه به شمارش آثار شوم زنا پرداخته‌اند و اموری همچون پیدایش هرج و مرج، از بین رفتن رابطه پدر و فرزندی و یا پدید آمدن امراضی جسمی بسنده کرده‌اند.[39]

تفسیر المیزان نیز در جاهای مختلفی به این بحث می‌پردازد و ذیل آیهٔ شریفهٔ ﴿و لاتقربوا الزنا انه کان فاحشة و ساء سبیلا﴾ زشتی زنا را ناشی از به هم خوردن نسل معرّفی می‌کند.

بدون تردید یکی از اسرار زشتی زنا که اسلام حتی نزدیکی به آن و خیلی از مقدمات آن را نیز حرام شمرده است، همین امر است، امام صادق علیه السلام در بیان علت تحریم زنا می‌فرمایند:

لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ وَ ذَهَابِ الْمَوَارِيثِ وَ انْقِطَاعِ الْأَنْسَابِ لَا تَعْلَمُ الْمَرْأَةُ فِي الزِّنَى مَنْ أَحْبَلَهَا وَ لَا الْمَوْلُودُ يَعْلَمُ مَنْ أَبُوهُ وَ لَا أَرْحَامَ مَوْصُولَةٌ وَ لَا قَرَابَةَ مَعْرُوفَة.[40]

ما عقیده داریم که در سخن مفسران، از دو امر غفلت شده است که از ریشه‌دارترین مبانی تربیتی و تکاملی در انسان است و فلسفهٔ اصلی حرمت زنا و امور پیرامونی آن از قبیل نگاه، استمناء و... همین دو امر می‌باشند، لذا برای تکمیل مطالب جا دارد به توضیح این دو امر بپردازیم:

الف: قرآن کریم شهوت‌پرستی را انحراف از مسیر تکاملی انسان معرّفی می‌کند ﴿والله یرید ان یتوب علیکم و یرید الذین یتبعون الشهوات ان تمیلوا میلا عظیما﴾[41] و در سورهٔ مبارکهٔ آل عمران، آیهٔ ١٤، «حبّ شهوت» را «متاع دنیا» می‌شمارد و آن را در مقابل «سفر الی الله» معرّفی می‌کند که همان «حسن المئاب» است و در همین آیه، اوّلین مظهر حبّ، شهوت زنان معرّفی می‌شوند و از طرف دیگر، آدمی را سخت به عفّت دعوت می‌کند که همان ملکه اقتدار در برابر قوّهٔ شهویّه می‌باشد.

آیاتی که زنا را فحشاء و زناکار را خبیث معرّفی می‌کند[42] و احادیثی که زنا را مانعی

٣٩. تفسیر نمونه ج ١٢ ص ١٠٤
٤٠. سفینة البحار، ج١٠٣، ص٣٦٨.
٤١. نساء، ٢٧
٤٢. نور، ٢٦

مهم در راه نورانیت درونی انسان می‌شمارد[٤٣]، به همین نکته اشاره دارد. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: خداوند متعال در آیهٔ ۳ سورهٔ نور، زناکار را جزء مؤمنین نمی‌شمارد[٤٤] و همچنین فساد بنی اسرائیل در اثر فتنهٔ زنان بی‌حجاب که باعث شد از «یوشع بن نون» پیروی نکنند و عمالقه بر آنها مسلط شوند، به این جهت پدید آمد که روح ایمان در میان آنها متزلزل شد.[٤٥] این جهات به سلامت نسل از زاویهٔ نظام اجتماعی مربوط نمی‌شوند و آثار یاد شده برای زنا تنها به جهت تزلزل ایمان و تقویت شهوت پرستی بوده است.

ب: اسلام طیب ولادت را در مسائل پرورشی مؤثر می‌داند و اثر شگفت‌آور آن را با زبان های مختلف بیان کرده است. نوزادی که از نکاح شرعی متولّد می‌شود با نوزادی که از سفاح پدید می‌آید –در استعدادهای معنوی الهی– تفاوت دارند و گاه این استعدادها آن چنان قوی هستند که اثر هر برنامهٔ تربیتی را از بین می‌برند. البته عناصر تأثیرگذار در طیب ولادت زیادند ولی ما به نمونه‌هایی در رابطه با تفاوت نکاح و سفاح به آن توجه می‌کنیم:

۱. بغض امیرالمؤمنین علیه السلام از خبث ولادت ناشی می‌شود و این شقاوت ذاتی در احادیث مختلف به زنا و یا آمیزش هنگام حیض تفسیر شده است.[٤٦]

۲. احادیث گوناگونی دلالت می‌کند که انبیاء و فرزندان آنها را، جز ناپاک‌زادگان نمی‌کشند و همچنین احادیثی که قاتل امام حسین علیه السلام را فرزند زنا معرّفی می‌کند.[٤٧]

۳. در حدیثی که شیعه و سنی نقل می‌کنند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموند:

وَلَدُ الزِّنَا شَرُّ الثَّلَاثَة.

حضرت علیه السلام، فرزند زنا را از پدر و مادر زانی بدتر شمردند؛ زیرا اگر کار آن دو زشت می‌باشد، ولی در نتیجه آن ذات و هویّت فرزند شر، است

یَقُولُ وَلَدُ الزِّنَا یَا رَبِّ مَا ذَنْبِي فَمَا كَانَ لِي فِي أَمْرِي صُنْعٌ قَالَ فَيُنَادِيهِ مُنَادٍ فَيَقُولُ أَنْتَ شَرُّ الثَّلَاثَةِ أَذْنَبَ وَالِدَاكَ فَتُبْتَ عَلَيْهِمَا وَأَنْتَ رِجْسٌ وَلَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا طَاهِر.[٤٨]

دربارهٔ فرزند ناپاک این تعابیر وجود دارد:

شیرینی ایمان را درک نمی‌کند.[٤٩]

---

٤٣. بحارالانوار، ج٧٧، ص٥٨.
٤٤. همان، ج٦٩، ص٨٩.
٤٥. همان، ج١٣، ص٣٧.
٤٦. همان، ج٢٧، ص١٤٥.
٤٧. همان، ج٤٢، ص٣٠٣ و ج٤٥، ص٢١٣ و ج٢٧، ص٢٣٩.
٤٨. علل الشرایع ٥٦٥/٢
٤٩. بحارالانوار، ج٥، ص٢٧٧.

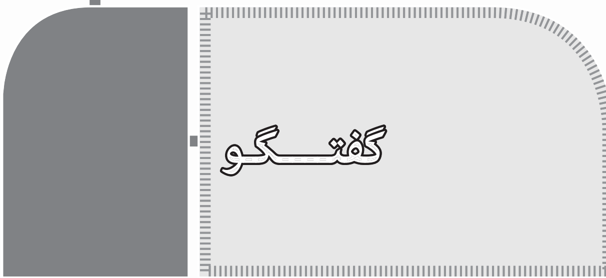
هر کسی در برابر خداوند تواضع کند و فرزند سفاح نباشد از خالصین می‌شود.[۵۰]
نوح پیامبر علیه السلام زنازادگان را در کشتی حمل نکرد.[۵۱]
این چنین شخصی دین را سبک می‌شمارد و شهوت‌پرست می‌شود «یَحِنُّ إِلَی الْحَرَامِ الَّذِي خُلِقَ مِنْه»[۵۲]
و همچنین وارد شده است که فرزند زنا فرزند شیطان است و از نطفهٔ او پدید می‌آید و آیهٔ ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ اشاره به همین مطلب است[۵۳].
و در روایتی دیگر آمده است:
كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ وُلِدَ مِنْ حَلَالٍ وَ هُوَ يُحِبُّ الزِّنَا.[۵۴]

البته در مقابل این اخبار احادیث دیگری نیز وجود دارد که «ولد الزنا» همانند دیگران پاداش و مجازات خواهد شد[۵۵] و به همین جهت گروهی جمع عرفی میان آنها را دشوار[۵۶] و گروهی حمل بر غلبه کرده‌اند[۵۷] ولی زبان روایات گویا است در اینکه فرزند ناپاک از استعداد معنوی و الهی کمتری برخوردار است و تمایل به گناه، قتل و شرارت در او بیشتر می‌باشد. مرحوم صاحب وسائل این جمع را پذیرفته است.[۵۸]

چکیدهٔ سخن

با بررسی تعریف غزالی و علّامه حلّی از فقه و بررسی دو نمونه که بیشتر به عنوان شاهد بر نظریهٔ نخست مطرح می‌شدند، ثابت کردیم که شریعت و قوانینِ رفتاری استخوان‌بندی امور تربیتی هستند و بیشتر احکام فقهی مستقیماً به ایمان و اخلاق و تهذیب نفس مربوط می‌شوند و هر کس اوامر و نواهی شرع مقدس را اطاعت کند به مقام انسان کامل می‌رسد، البته پیشتر نیز گفتیم که علوم دینی در پیدایش انگیزه و همچنین تصحیح اعمال نقش منحصری دارند و فضیلت مهمّ علم همین است و اشاره شد که مواعظ اخلاقی و بخشی از معارف توحیدی به تنهایی برای پدید آوردن ملکه و سجایای اخلاقی و کمال کافی نیستند و بر اساس مصطلح اهل منطق، شریعت، مقتضی و علم کلام و اخلاق، معدّ و گاه شرط تأثیر آن در سعادت انسان است.

۵۰. همان، ج۵، ص۲۸۱.
۵۱. همان، ج۵، ص۲۸۷
۵۲. همان، ج۲۷، ص۱۵۲.
۵۳. همان، ج۵۷، ص۳٤۲.
۵٤. همان، ج٧٦، ص۱۸.
۵۵. همان، ج۵، ص۲۸۷.
۵٦. همان، ج۵، ص۲۸۸.
۵۷. شرح ملا صالح بر کافی، ج۱۲، ص۳۰۸.
۵۸. الفصول المهمه، ج۳، ص۲٦۸



مطالعه و پژوهش حدیثی

در گفتگو با

استاد سید محمدکاظم طباطبایی

حجة الاسلام و المسلمین سید محمد کاظم طباطبایی در سال ۱۳۴۴ در شهر مقدس قم متولد و در سال ۱۳۶۲ همراه با اخذ مدرک دیپلم، وارد حوزه علمیه قم شد و ادبیات را طی دو سال و دوره مقدمات فقه و اصول و سطح را در پنج سال به پایان رساند. وی به مدت شش سال در درس خارج فقه و اصول شرکت نموده، از محضر آیت الله وحید خراسانی دام ظله در اصول و از محضر آیت الله مددی و آیت الله زنجانی دام ظلهما در فقه و از درس فقه و اصول آیت الله تبریزی رحمه الله کسب فیض نمود.

از سال ۱۳۷۱در مؤسسه دارالحدیث به فعالیت های حدیثی پرداخته و ضمن همکاری در بخش های مختلف آن، سرپرستی گروه فقه و حقوق و مدیریت گروه نهج البلاغه دانشکده حدیث را از سال ۱۳۸۴ تاکنون بر عهده دارد و ازسال ۱۳۹۰ ریاست پژوهشکده علوم و معارف حدیث و از سال۱۳۹۱ریاست دانشکده حدیث را نیز بر عهده گرفته است. وی علاوه بر تدریس در حوزه علمیه، در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری هم به تدریس پرداخته است.

ایشان کتابهای متعددی همچون وفاق اجتماعی در سخن و سیره امام علی علیه السلام، تاریخ و منابع حدیث، تاریخ حدیث شیعه (در دو جلد)، مبانی شناخت حدیث، مشکل الحدیث، منطق فهم حدیث، مدارک فقه اهل سنت را تألیف نموده‌اند و نیز در تألیف بسیاری از آثار با آیت الله ری‌شهری دام ظله همکاری فرموده‌اند. همچنین مقالات و پژوهش های گسترده‌ای را در زمینه حدیث و علوم آن به انجام رسانیده و در رساله‌های علمی پژوهش‌های به عنوان استاد راهنما یا استاد مشاور به فعالیت پرداخته‌اند.

اینک توجه شما را به گفتگوی **تا اجتهاد** با ایشان در زمینهٔ مطالعه و پژوهش حدیثی جلب می‌نماییم.



• تا اجتهاد: مطالعات حدیثی چه به صورت خاص و چه به صورت عام چه ضرورتی دارد؟ اساساً طلبه‌ای که مشغول تحصیل در یکی از رشته‌ها مثل فقه، کلام، تفسیر و... است تا چه اندازه به آن نیاز دارد؟

بسم الله الرحمن الرحیم. به عنوان مقدمه لازم است به جایگاه معارف نقلی به ویژه سنت و حدیث در مجموعه معارف اشاره کنم. وظیفهٔ حوزهٔ علمیه این است که معارف دینی را به جامعه منتقل کند. پس باید نیازهای فکری و عملی جامعه را بر اساس معارف دینی سامان دهد.

در معارف دینی از یک جهت بحث استناد وجود دارد که قرآن و سنت است و از منظر دیگر بحث تعقل و خردورزی. خردورزی ابزار استخراج معارف از دل قرآن و سنت است که در اختیار انسان است و ممکن است بعضی از اصول عقلی را به عنوان اصول حاکم معرفی کند که کتاب و سنت معمولاً مخالفتی با آن‌ها ندارد. یعنی شما یک دلیل مستقل عقلی را نمی‌یابید که پیشینه‌ای در کتاب و سنت نداشته باشد. حتی مستقلات عقلی مثل حسن عدل و قبح ظلم هم در کتاب و سنت وجود دارد و چیزی نیست که در کتاب و سنت نباشد؛ هر چند در این موارد نیازی به کتاب و سنت نیست. مثلاً هدف از بعثت انبیا عدالت‌ورز شدن مردم است که در قرآن آمده است: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1] یعنی اقامه به قسط باید توسط مردم انجام شود نه فقط توسط انبیا. آیا دلیلی بهتر از این آیه برای حسن عدل می‌توان یافت؟

پس ریشه همه معارف دینی در قرآن و سنت است. در این فرصت در مقام بحث درباره قرآن نیستیم که خود بحث مفصلی دارد. اما درباره سنت باید بگوییم: ما به طور مستقیم و بی واسطه با آن ارتباط نداریم. یعنی مستقیماً به سنت دسترسی نداریم.

سنت یعنی آن‌چه از معصوم صادر شده است. اگر ما در زمان پیامبر صلّی الله علیه و آله حضور داشتیم، هر چه می‌فرمود، مطاع بود و اساساً شأنیت پیامبری آن حضرت اقتضا می‌کند که سخنش حجت باشد. اگر پیامبر صلّی الله علیه و آله فرمود: «**قولوا لا اله الا الله تفلحوا**» همین حجت است؛ هر چند دلیل قرآنی هم بر این نکته وجود دارد، ولی نیازی به دلیل قرآنی نیست. پس حجیت سنت به شأنیت پیامبری وابسته است و پذیرش ادعای پیامبری به معنای پذیرش دیگر سخنان اوست؛ زیرا تمام سخنانش زیر مجموعه این مسأله قرار می‌گیرد. اگر می‌گوید: ارث را این‌گونه تقسیم کنید یا

۱. سوره حدید؛ آیه ۲۵.

به دیگران نیکی کنید و... همه این سخنان حجت است و می باید به آن عمل شود. اعتبار سخنان پیامبر صلّی الله علیه و آله با قرآن هم سازگاری کامل دارد؛ چون قرآن اطاعت از پیامبر صلّی الله علیه و آله را در کنار اطاعت از خدا مطرح کرده است: ﴿ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی﴾[2] ﴿ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا﴾[3]

پس غیر از استدلال به قرآن، شأنیت پیامبری برای حجیت سنت کافی است. از سوی دیگر حجیت تامّ سخنان پیامبر صلّی الله علیه و آله به مسأله عصمت وابسته است. اگر عصمت شخصی اثبات شد، یعنی آن فرد مصون از نادرست‌گویی است. بنده در این‌جا معنای حداقلی عصمت را می گویم و عصمت از خطا و نسیان را در نظر ندارم. به این معنا که وقتی معصوم ادعا می‌کند که واقع را برای شما گزارش می‌کند، حرف او مطابق با واقع است. این مرتبت، بسیار بالاتر از وثاقت است؛ چون دامنه وثاقت خیلی محدود است. در آیات قرآن آمده است: یکی از نسبتهایی که مشرکان به پیامبر اسلام صلّی الله علیه و آله می‌دادند این بوده که او مجنون است. معنای مجنون در زبان فارسی دیوانه است. در حالی که مجنون در زبان عربی به معنای دیوانه نیست؛ بلکه یعنی جن زده. یعنی هیچ‌کس پیامبر را به کذب متهم نکرده است؛ اما می گفتند چیزهایی را که می گوید، گمان می‌کند که واقعیت است. دروغ نمی گوید؛ ولی اجنه چیزهایی را به او القا می‌کنند و او گمان می‌کند که واقعیت دارد و نقل می‌کند؛ اما دروغ نمی گوید. نسبت به پیامبران پیشین ادعای کذب مطرح بوده است؛ اما در مورد پیامبر اسلام صلّی الله علیه و آله کذب مطرح نشده است. پس دلیل عصمت هم دلیل بر حجیت سنت است به این معنا که او معصوم است و اگر فرمود: عقد ازدواج این‌گونه باشد، باید اطاعت شود. بنا بر این آن‌چه را ما می‌توانیم بگوییم اسلامی و الهی است قرآن است و سنت. حکم عقل هم هر چند درست است؛ اما این اختصاص به اسلام ندارد. پس حکم اسلامی آن چیزی است که در آموزه‌های قرآن و سنت جریان دارد. قرآن در بسیاری از موارد به کلیات پرداخته، جزئیات را بیان نمی‌کند. لذا با قرآن نمی‌توان یک نظام مطلوب اسلامی را طراحی کرد. پس نیاز به سنت از این‌جا معلوم می‌شود. اگر شما نقش سنت را در علوم متفاوت اسلامی مثل: تفسیر قرآن، فقه، عقائد، اخلاق، علوم انسانی و... بسنجید، می‌بینید که تأثیر سنت بسیار زیاد است. مثلاً شما بدون سنت نمی‌توانید فقه را بنیان نهید؛ فقه بدون سنت بی‌معناست. مثلاً فقط در قرآن بیان شده است که نماز را به پادارید! و

۲. سوره نجم؛ آیه ۳و٤.
۳. سوره حشر؛ آیه۷.

در مورد زمانش هم اجمالاً چیزهایی بیان کرده است که آن هم به صورت منضبط نیست. حال بگویید که آیا با قرآن می‌توان نظام عبادی نماز و دیگر عبادات و اعمال را ترسیم کرد؟ مفصل‌ترین مباحث فقهی که در قرآن مطرح شده، بحث ارث و بعد از آن بحث حج است. این دو مبحث از مباحث پرتکرار در قرآن هستند؛ ولی نه نظام ارث را تنها می‌توان با قرآن تنظیم کرد و نه نظام حج را. از این رو می‌توان ادعا کرد سنت در فقه حاکم مطلق است. همچنین شاید بتوان ۷۰ درصد آموزه‌های اخلاقی را با توجه به فطرت انسانی و احکام عقل عملی طراحی نمود؛ ولی در ۳۰ درصد آن مشکل وجود دارد. یعنی فطرت انسانی و عقل عملی تحت تأثیر تمایلات ممکن است با اخلاق اسلامی هم‌جهت نباشد. پس در این موارد نیازمند به سنت هستیم. نظام عقائدی اسلام هم تا حدودی این‌گونه وابسته به سنت است. توحید محوری در قرآن موج می‌زند و معاد هم در قرآن بسیار مورد توجه واقع شده است؛ اما بیشتر این آموزه‌ها حالت تنبیهی- توجهی دارد و نظام فکری معاد را با قرآن نمی‌توان ترسیم کرد و چیزی نیست که با عقل هم بتوان آن را فهم کرد. بله، عقل می‌تواند اصل معاد را اثبات کند؛ ولی نمی‌تواند وارد جزئیاتش شود. جزئیات آن را سنت بیان می‌کند.

تفسیر قرآن هم نیاز به سنت دارد؛ مثلاً آیه ﴿واتواالبیوت‌من‌ابوابها﴾[4] می‌فرماید از در خانه‌ها وارد شوید. ظاهرش نیاز به گفتن نداشت؛ ولی در واقع مفهوم گسترده‌ای دارد. در روایت می‌فرماید: مراد ابواب معرفتی است که باید از راهش وارد شد. عقل خودتان را دست هر کسی ندهید. ممکن است لایه های بالاتر از آن هم داشته باشد.

حال مشکل اصلی در تعامل با سنت این‌جاست که ما با آن ارتباط مستقیمی نداریم. یعنی ما اگر خدمت پیامبر صلّی الله علیه و آله یا امام علیه السّلام می‌رسیدیم، کارمان خیلی راحت بود؛ ولی ارتباط ما با سنت از طریق حدیث است و با حدیث هم فاصله ۱۴۰۰ساله داریم و تنها از طریق راویان و گزارشگران ارتباط داریم. راویان و گزارشگران هم انسان بوده‌اند و مشکلات طبیعت انسانی مثل: نقل به معنا، تصحیف، تحریف و جعل را دارند. این ویژگی‌ها باعث می‌شود که مشکل ما در ارتباط با سنت زیاد شود. اهل‌بیت علیهم السلام هم سنت نبوی را و هم الگوی عملی را برای ما بیان می‌کنند و هم به عنوان معصومین سخن خودشان حجت است. یعنی فقط طریق به سنت پیامبر صلّی الله علیه و آله نیستند.

۴. سوره بقره؛ آیه ۱۸۹.

اساساً مراجعه مردم به روحانی به خاطر خودشان نیست و تنها علت مراجعه مردم به روحانی این است که وی آموزه‌های الهی را برایشان بیان می‌کند و گرنه روحانی و طلبه جایگاه و پایگاهی غیر از بیان آموزه‌های دین ندارد.

البته از منظر کلی ائمه علیهم السّلام چیزی از جانب خود و به رأی خودشان نمی‌گویند؛ بلکه همه آن‌ها همان احکام واقعی خداوند را بیان می‌کنند. اما مثلاً امام صادق علیه السّلام فرموده‌اند: زیارت امام حسین علیه السّلام مستحب است. این را که پیامبر صلّی الله علیه و آله نفرموده است؛ چون در زمان پیامبر صلّی الله علیه و آله امام حسین علیه السّلام شهید نشده بود. بنا بر این ما دو منبع برای دسترسی به آموزه‌ها و معارف دین یعنی قرآن و سنت داریم. پس وظیفه‌مان معلوم است و نیازمان هم معلوم است.

اساساً مراجعه مردم به روحانی به خاطر خودشان نیست و تنها علت مراجعه مردم به روحانی این است که وی آموزه‌های الهی را برایشان بیان می‌کند و گرنه روحانی و طلبه جایگاه و پایگاهی غیر از بیان آموزه‌های دین ندارد. پس این که سؤال کردید چه نیاز و ضرورتی به مطالعه و یادگیری سنت وجود دارد؟ جوابش این است که ما طلاب و روحانیان غیر از تبیین و حکایت سنت هویتی نداریم؛ هویت ما عبارتست از بیان معارف الهی که در قرآن و حدیث تبلور یافته و به دست ما رسیده است. ما می‌خواهیم به مردم بگوییم: به نظر ما، خداوند تبارک و تعالی از این آیه، این معنا را اراده کرده است. البته نظر ما نقشی در حکم خداوند ندارد. ما تنها تبیین کنندهٔ حکم الهی هستیم.

کسی خدمت حضرت امام باقر علیه السّلام می‌رسد و می‌گوید: ما رأیکم؟ رأی شما در این مورد چیست؟ ظاهراً این حدیث در زمان رواج تفکر ابوحنیفه در کوفه بوده است. حضرت به او پرخاش می‌کند که رأیکم یعنی چه؟! و رأی را به طور کلی انکار می‌کند؛ چون اگر رأی باشد یعنی من هم در آن دخالت می‌کنم؛ در حالی‌که در اجتهاد شیعی هویت، علائق و تمایلات پژوهشگر به طور کلی نباید دخالتی در حکم داشته باشد. اگر پژوهشگر احتمال دهد که چیزی از تمایلاتش در فهم حکم دخالت دارد، باید تلاش کند که این علائق از وجود او زدوده شود. پژوهشگر باید احساس کند که تنها کاری که انجام می‌دهد، کشف القناع و پرده برداری از آموزه‌های الهی (قرآن و سنت) است و غیر از این هویتی ندارد و همه علوم جانبی

حدیث مثل اصول و رجال برای این است که دسترسی به آموزه‌های الهی پیدا کند.

واقعاً اگر بخواهیم خودمان را بشناسیم، جهان آفرینش را بشناسیم و فلسفهٔ خلقت را بدانیم که این‌ها سؤالات اولیه‌ای است که باید هر انسانی داشته باشد، برای جواب باید سراغ قرآن و سنت برویم. پس در فهم معارف برای خودمان و بالاتر از این برای خودسازی هم نیاز به قرآن و سنت داریم. در همین مرحله نیز هویت اصلی ما با این دو است؛ باید خودمان اول خودسازی کنیم؛ سپس این احکام را برای دیگران بیان کنیم؛ چون ما نقش واسطه‌ای داریم و در احکام فقهی و در اخلاق، نیاز به عامل بودن داریم.

• تا اجتهاد: تفاوت استفاده طلاب و مردم از حدیث را تبیین فرمایید.

ما امر شده‌ایم که قرآن را قرائت کنیم و قرائت آن برای ما فایده دارد. فهم ترجمه آن هم برای ما مطمئناً مفید است؛ اما این لایه اول و ابتدایی است. فهم برتر «اقرأو ارق» است که در روایت هم آمده، قرائت در این جا به معنای فهم است؛ نه خواندن عبارت. یعنی هر چه فهم انسان بالاتر رود و برداشتش عمیق‌تر باشد، سیر تکاملی او بیشتر می‌شود. پس مردم عادی که قرآن را در جلسات عمومی قرائت می‌کنند، مطمئناً بهره معنوی خواهند برد؛ چرا که قرآن به انسان نورانیت می‌دهد. برخی را می‌بینیم که سواد چندانی ندارند؛ ولی با ضرب المثلهای قرآنی آشنا هستند. پیرمردهایی را می‌بینیم که سواد مکتبی دارند؛ ولی ۳۰ یا ۴۰ آیه از این آیات کلیدی قرآن را آموخته‌اند که خیلی جاها به کار می‌برند؛ اما هر چه فهم دقیق‌تر شود، استفاده از آن هم بیشتر می‌شود.

بالاتر از این باید گفت: توقع از ما این نیست که فقط قرآن را بخوانیم؛ چون قرآن خواندن وظیفه همهٔ افراد است؛ اما این‌که با ترجمه و تفسیر قرآن آشنا شویم و بالاتر از همه این‌که با فرهنگ قرآن آشنا شویم، این کاری است که ما، طلاب، باید انجام دهیم و در زندگی ما نیز تأثیرگذار است. حدیث هم همین‌گونه است.

در مطالعه و فهم حدیث باید توجه کرد که گروه‌های آیات و احادیث ما متعدد هستند. برخی آیات و احادیث ساده هستند و افراد عادی هم آنها را می‌فهمند. مثلا اگر فرموده است: «به پدر و مادر خود نیکی کنید» این برای همه قابل درک است؛ اما فهم ﴿ولاتقل لهما اف﴾ به این سادگی نیست و آن را باید کمی تبیین کرد. آیا منظور این است که به پدر و مادر نباید اهانت کرد؛ در حالی که به طور عادی کسی حق ندارد به غیر پدر و مادر هم اعتراض کند که چرا این کار را کردی؟ یا

در مطالعه و فهم حدیث باید توجه کرد که گروه‌های آیات و احادیث ما متعدد هستند. برخی آیات و احادیث ساده هستند و افراد عادی هم آنها را می‌فهمند. مثلا اگر فرموده است: «به پدر و مادر خود نیکی کنید» این برای همه قابل درک است؛ اما فهم ﴿و لاتقل لهما افٍّ﴾ به این سادگی نیست و آن را باید کمی تبیین کرد.

ناخرسندی خود را اعلام کند. بحث اف گفتن در موارد عادی نسبت به افراد غیر پدر و مادر در جایی است که آن ها عمل خطایی را مرتکب شوند. آنجا اعتراض به آن‌ها جا خواهد داشت. پس اف گفتن در جایی است که طرف مورد مواجهه شما یک دستوری، عملکردی یا حرفی بزند که خطا باشد و خطایش هم محرز باشد. در این‌جا شما حق اعتراض دارید.

وقتی قرآن می‌فرماید: ﴿لاتقل لهما افٍّ﴾[5] یعنی در صورت خطای پدر و مادر نیز، شما حق اعتراض ندارید. شخص دیگری می‌تواند اعتراض کند که فرزندشان نیست. این یک مرحله بالاتر از فهم ساده است. در اصول وقتی می‌خواهند قیاس اولویت را درست کنند، می گویند: مفهوم این آیه این است که به طریق اولی آنها را نزنید؛ اما ما می‌خواهیم بگوییم: قرآن می‌خواهد یک مرحله بالاتری را بفرماید و آن این‌که اگر آنها اشتباه هم کردند، شما حق ندارید به پدر و مادر کوچکترین پرخاش گفتاری کنید. این طور نیست که هر چه پدر و مادر گفتند، درست باشد؛ اما شما به عنوان فرزند، حق اعتراض به آنان ندارید.

ما یک سری احادیث ساده و همه فهم داریم که مردم عادی هم که می‌خوانند، استفاده می‌کنند. مثل: توصیه به دانش اندوزی و این‌که به دیگران نیکی کنید؛ مخصوصا احادیث وارده در آداب اجتماعی، آداب معاشرت و... مثلاً امیر المؤمنین علیه السّلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «واحذر کل عمل یرضاه صاحبه لنفسه ویکره لعامة المسلمین» یعنی از هر عملی که برای خودت دوست داری و برای دیگران نمی پسندی، پرهیز کن و انجام نده. غربی‌ها به این می‌گویند: قاعدهٔ طلایی اخلاق!! آن چه برای خودت می‌پسندی، برای دیگران هم بپسند و آن‌چه برای خودت نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند. امیر المؤمنین علیه السّلام این دو را در یک کلام آورده است.

۵. سوره اسراء؛ آیه ۲۳.

قرآن کریم به پیامبر صلّی الله علیه و آله می‌فرماید ﴿إنما انت مذکر﴾[6] یعنی تو فقط به مردم یادآوری کن. خیلی از روایات هم این‌گونه هستند که به خاطر همه‌فهم بودنشان، نیاز به تدوین و دسته بندی ندارند و برخی از روایات نیازمند فهم نیمه دقیق هستند که یک‌مرتبه از دسته قبل بالاتر هستند و انسان برای فهم آن‌ها باید یک مقدماتی را بداند. مثلاً گاهی بعضی از واژگان روایات واژگان دشواری است و فهم آنها نیازمند به تخصص‌های پیشینی دارد که این تخصص‌ها مراحل مختلفی دارد.

فرض کنید که در روایات راجع به موضوعی خاص نکته‌ای را فرموده است که برای فهم آن نیازمند این هستید که واژه را و ظرافت‌های معنایی آن را بفهمید. مثلا در روایت آمده است: «الفقر فخری» یعنی فقر افتخار من است. مفهوم این روایت چیست؟ این خود نیازمند بحث است. باید فقر را بفهمیم، بعد فخر را بفهمیم؛ چون از منظر عادی، هم فقر امر مذمومی است هم تفاخر. پس مراد از این روایت چیست؟

مرحله بالاتر، روایات مشکل هستند. گاهی به جهت واژگان معنا قابل دستیابی نیست و گاهی واژه را می‌فهمیم؛ اما مفهومش برای ما قابل درک نیست. امیرالمؤمنین علیه السّلام در نهج‌البلاغه خطبه‌ای دارد که امام خمینی رحمه الله در نامه‌اش به کنگرۀ نهج البلاغه در اوایل انقلاب می‌نویسد که همه متفکرها جمع بشوند و این را معنا کنند: «مع کل شیء لا بمقارنة وغیر کل شیء لا بمزایلة»[7] خداوند با همه چیز معیت دارد؛ ولی مقارنت ندارد و غیریت دارد؛ ولی زوال و مزایله ندارد. در این خطبه، واژگان خیلی ساده و قابل فهم است؛ اما مفهوم آن خیلی دشوار است. این‌جا دیگر با لغت و امثال آن مشکل حل نمی‌شود.

گروهی از روایات را هم داریم که معنای آن را می‌فهمیم؛ اما با داشته های پیشینی ما سازگار نیست و به این جهت، فهم آن‌ها را دشوار می‌کند که یک موردش اختلاف حدیث است. مثلاً روایاتی داریم که عصمت ائمه علیهم السّلام را ثابت می‌کنند و آن‌گاه در دعای کمیل می‌خوانیم «اللّهم اغفر لی الذنوب التی تهتك العصم» یا امام سجاد علیه السّلام در دعای ابوحمزه عرض می‌کند: خدایا! هر چه مرا می‌بخشی من باز هم گناه می‌کنم. این چگونه با عصمت جمع می‌شود؟ این‌ها معارضه با داشته‌های پیشینی ما دارند که آن‌ها هم دلایل محکمی دارند. یا مثل احادیث طینت که می‌فرماید: خداوند آب زلال را با خاک خوشبو معطّر کرد و گوهر وجودی ائمه را به وجود

---

۶. سوره غاشیة؛ آیه ۲۱.

۷. نهج البلاغة (للصبحی صالح)؛ ص۴۰.

برخی از روایات نیازمند فهم نیمه دقیق هستند که یک‌مرتبه از دسته قبل بالاتر هستند و انسان برای فهم آن‌ها باید یک مقدماتی را بداند. مثلاً گاهی بعضی از واژگان روایات واژگان دشواری است و فهم آنها نیازمند به تخصص‌های پیشینی دارد که این تخصص‌ها مراحل مختلفی دارد.

مرحله بالاتر روایات مشکل هستند. گاهی به جهت واژگان معنا قابل دستیابی نیست و گاهی واژه را می‌فهمیم؛ اما مفهومش برای ما قابل درک نیست.

گروهی از روایات را هم داریم که معنای آن را می‌فهمیم؛ اما با داشته های پیشینی ما سازگار نیست و در این جهت فهم آن‌ها را دشوار می‌کند که یک موردش اختلاف حدیث است.

آورد و آب بدبو را با لجن گندیده مخلوط کرد و فجار و کفار را با آن خلق کرد و برای بعضی هم این و هم آن را با هم مخلوط کرد و ما را به وجود آورد و ما این وسط‌ها هستیم. پس پیامبر و ائمه صلّی الله علیهم اجمعین بهترین نوع خلقت را دارا بوده‌اند و گناهی مرتکب نشده‌اند. این روایات باید حل شود.

تذکر این نکته نیز شایسته است که ما یک سری روایاتی داریم که جزء اسرار ائمه علیهم‌السّلام و برای خواصّ اصحاب بوده است؛ یعنی قرار نبوده که در اختیار دیگران قرار بگیرد. روش عقلا در حوزه اطلاعات اداری و غیر اداری، طبقه‌بندی آن هاست: اسناد محرمانه، اسناد فوق محرمانه و اسناد سری و حال آن‌که در شیوۀ عرضۀ روایات، شیوۀ طبقه بندی عقلائی در دورۀ ما رعایت نشده است و ما همه روایات را در یک سطح قرار داده و به مردم عرضه کرده‌ایم در حالی که باید در مرحلۀ مطالعه و فهم و عرضه، سیر منطقی و عقلائی رعایت شود.

قرآن خواندنمان هم باید سیر مطالعاتی داشته باشد. مثلاً روال درس های حوزوی این است که طلبه باید ۱۰ سال درس بخواند و مرحله به مرحله پیش برود تا به مرحله درس خارج فقه و اصول برسد؛ اما تفسیر این‌گونه نیست و از اول همه

در درس تفسیر آیت الله جوادی آملی دام ظله یعنی در درس خارج تفسیر شرکت می‌کنند!! در حالی که سیستم آموزشی نباید این‌چنین باشد. حتی مجمع البیان درس خارج تفسیر است. اگر کسی می‌خواهد مطالعه تفسیر را شروع کند، باید قرآن را یک دور با یک تفسیر ساده بخواند.

سنی‌ها از لحاظ آموزشی در تفسیر قرآن از ما جلوتر هستند. مثلا سال اولی هاشان قرآن را با تفسیر جلالین می‌خوانند که یک جلد است و نصف آن را جلال الدین سیوطی و نصف دیگرش را هم جلال الدین محلّی نوشته است که معادل آن در شیعه، تفسیر شبّر است. یا مثلاً سال دوم و سوم تفسیری دارند که گزیدهٔ تفاسیر اصلی آنهاست. این ها سه مرحله تفسیر می‌خوانند و با اتمام دوره آموزشی کوتاه مدت خود، تفسیر کلّ قرآن را خوانده‌اند؛ ولی طلبه های ما در کجا تفسیر همه قرآن را می‌خوانند؟ البته این نسبت به قرآن است. نسبت به احادیث که شیوهٔ آموزشی به مراتب بدتر است!

• تا اجتهاد: توضیحاتی درباره سیر مطالعاتی حدیث که برای طلاب پیشنهاد می کنید، بیان فرمایید.



در این مورد طرحی را پیشنهاد و در انجمن علمی حدیث حوزه ارائه نمودم که «هفت وادی- چهل منزل» نام دارد. در این طرح، هفت مرحله یا وادی را تعریف کرده‌ایم که مرحله هفتم، مربوط به بحث رجال است و از سیر مطالعاتی حدیث جدا می‌شود. پس در واقع شش وادی دارد و هر وادی چند منزل دارد و در هر منزل، یک یا چند کتاب حدیثی معرفی شده است و هر منزل باید در ۲۵ساعت خوانده شود. از روایات ساده شروع شده و تا آخر رفته است که در مجموع ۱۰۰۰ ساعت است مثلا کتاب اول الدرة الباهرة منسوب به شهید اول رحمه الله است که کتابی

حدیث‌فهمی یک مرحله کارش علمی است و یک مرحله کارش مهارتی است. یعنی باید بحث علمی را از بحث مهارتی جدا کرد، بحث علمی، آموزشی است ولی بحث مهارتی یعنی تمرین و ورزش تا بتوان حدیث را آموخت.

ساده و مختصر است و در آن، روایت همهٔ امامان وجود دارد.

وادی اول چهار منزل دارد و برخی وادی‌ها به ۷ منزل هم می‌رسد. یا مثلا در منزل سوم، جلد دوم کافی، کتاب ایمان و کفر باید خوانده شود؛ اما جلد اول کتاب کافی که بسیار مشکل است، در منزل پنجم قرار دارد. یا مثلاً نهج البلاغه در ٤ وادی مختلف آمده است. در وادی دوم کلمات قصار، در وادی سوم نامه‌ها و در وادی چهارم خطبه‌ها و در وادی پنجم خطبه‌های توحیدی آمده است.

در کتاب ایمان و کفر اصول کافی بیش از ۲۰۰ عنوان وجود دارد که ممکن است شخصی به برخی عناوین فضائل و رذایل اخلاقی، احساس تعلق بیشتری داشته باشد و شخص دیگری اخلاق و ذوقش مخالف اولی باشد. بنا بر این اصلاً محدودیتی در این طرح وجود ندارد و بعد از ۱۰۰۰ ساعت مطالعه، می‌توانیم بگوییم مطالعه کننده ذوق حدیثی پیدا کرده است. مانند مذاق فقهی که بین فقها و اصولیون پیدا می‌شود.

حدیث‌فهمی یک مرحله کارش علمی و یک مرحله کارش مهارتی است. یعنی باید بحث علمی را از بحث مهارتی جدا کرد، بحث علمی، آموزشی است ولی بحث مهارتی یعنی تمرین و ورزش تا بتوان حدیث را آموخت.

مثلاً آیت الله شبیری زنجانی دام ظله وقتی حدیثی را می‌خوانند، به ظرافت هایی توجه می‌کنند که مطالعه کننده عادی توجه نمی‌کند. حالا اگر شما بیایید در کارهای فقهی ایشان ۱۰۰مورد را بیرون بیاورید و متن را به افراد عادی بدهید، قاعدتا متن را می‌فهمند. بعد بگویید: آیت الله زنجانی دام ظله این نکته را هم فهمیده است، خواهد گفت: این به ذهن من نرسیده بود. مقداری بیشتر مطالعه کرد، خواندن اولیه‌اش عوض می‌شود. نگاه می‌کند و می‌بینند که این ظرافت‌ها کجاست؟ بعد ممکن است که به جایی برسدکه ٥ نکته از نکته هایی را که حاج آقا می‌فهمند را بتواند بفهمد. بنا بر این یک بخش از کار مطالعه حدیث، مهارتی است.

البته بعداً برای مطالعهٔ دقیق‌تر و عمیق‌تر، لازم است پرونده های حدیثی

تشکیل شود. یکی از کارهای بزرگ علامه مجلسی رحمه الله تشکیل پرونده‌های جامع از احادیث هم‌مضمون و پروندهٔ شایسته از فهم عالمان پیشین است. مثلا روایت «نیة المؤمن خیر من عمله» را ذکر کرده است و سپس چند روایت به همین مضمون را در کتاب بحارالانوار آورده و چندین قول از اقوال پیشینیان را جمع آوری کرده که مثلاً ۳ قول آن از سید مرتضی رحمه الله است و یک قول هم از راغب است و سپس برخی را تأیید و برخی را نقد می‌کند.

• تااجتهاد: برای مطالعه و پژوهش حدیث چه روش هایی وجود دارد؟

مطالعه حدیث، شیوه و روش‌هایی مخصوص به خود دارد و پژوهش حدیثی با آن متفاوت است. به عبارت دیگر فرق است بین این‌که مطالعه حدیث صرفاً برای مطالعه حدیث و حدیث‌خوانی باشد یا مقدمه برای پژوهش‌های حدیثی باشد.

برای سیر مطالعه حدیث یا روش‌های مطالعه حدیث همین روش‌های رایجی که وجود دارد، کافی است. مثل این‌که انسان حجم انبوهی از احادیث در اختیارش باشد و به معیارهای قوت روایت و کتاب از جهت استناد متن توجه داشته باشد. این شیوه مطالعه حدیث، شیوه مناسبی است.

در بحث سیر مطالعاتی حدیث هم بیان کردیم که ما باید از یک شیوه آموزشی استفاده کنیم که از مطالب ساده‌تر و آسان‌تر به سمت مطالب عمیق‌تر برویم. از دیگر نکاتی که در بحث حدیث، اهمیت دارد و باید مورد توجه قرار گیرد، اعتبار کتاب است. ما در خواندن و فهمیدن قرآن از جهت استناد مشکلی نداریم؛ ولی در بحث حدیث این بحث بسیار مهمی است که آیا این کتاب حدیثی مورد مطالعهٔ ما، کتاب معتبری است یا نه؟

پیشنهادی که قبلاً هم به آن اشاره شد این است که ما با یک سیر مطالعاتی حدیث، مجموعه‌ای از کتاب‌های حدیثی اصلی و فرعی را بشناسیم. اگر بخواهیم دقیق‌تر وارد حوزهٔ مطالعه حدیث شویم، شایسته است کتاب کافی دقیق و عمیق خوانده شود. کتاب کافی میراث حدیثی ما در دوره غیبت صغری در مکتب حدیثی قم است و از چند کانال نظارت گذشته است.

نمی‌توانیم قسم بخوریم که همه آن بی‌اشکال است. می‌خواهیم بگوییم شایسته‌ترین کتاب حدیثی ماست و یک طلبه باید با این کتاب آشنا شود. البته همان‌طور که گفتم سبک و سیاق مطالعه‌اش نباید مطابق با روال عادی چینش کتاب باشد. ابتدا نباید از کتاب التوحید یا کتاب الحجه شروع شود؛ بلکه باید از کتاب ایمان و کفر

بعد از باب ۱۵ شروع شود و سپس کل فروع کافی یعنی ابواب فقهی خوانده شود؛ مخصوصاً برای طلبه‌های مدرسه فقهی که ذوق فقیهانه دارند، آشنایی با نگاه مرحوم کلینی به روایات فقهی و گزینش او از مجموعه روایات خیلی مهم است.

مثلاً در برخی از ابواب، بین روایات کلینی با روایات شیخ طوسی تعارض دیده می‌شود. مرحوم کلینی بعضی از روایات را کاملاً حذف کرده یا گروه خاصی روایات را آورده و گروه مخالف را نقل نکرده است و در ضمن این روایات فقهی متون معرفتی بسیار زیادی وجود دارد. یعنی نگاه مرحوم کلینی مثل نگاه مرحوم صاحب وسائل یا حتی نگاه شیخ طوسی نیست که فقط در صدد استنتاج فقهی باشد؛ چون روایات را به عنوان یک منبع معرفتی عام و جامع می‌بیند. در مجموع، روایاتی که آورده است ارتباط فراوان با موضوعات و حواشی آن دارد. پس از این مرحله ۱۵ باب اولیه کتاب ایمان و کفر و سپس کتاب عقل و جهل و بعد از آن کتاب توحید و بعد هم کتاب حجت و بعد از اتمام آن روضه کافی را بخوانید. کتابی که لازم است همهٔ طلاب بخوانند کتاب کافی است؛ مخصوصاً تصحیح جدیدی که دارالحدیث از کتاب کافی منتشر کرده و با حواشی مفصل آن در ۱۵ جلد چاپ شده است[۸]. بیش از نیمی از متن کتاب، حاشیه‌هایی است که یا مستندسازی متن یا مباحث رجالی یا مباحث شرح و حاشیه و توضیحاتی است که پیشینیان داده‌اند و جمع آوری شده و نسبت متن و حاشیه در آن ۱ به ۲ است. به نظر می‌رسد مطالعهٔ کتاب کافی به ویژه تصحیح جدید آن، افق فکری خوبی را برای کسانی که می‌خواهند کار حدیثی کنند، به وجود می‌آورد.

کتاب ایمان و کفر در واقع، بیان فضائل و رذایل اخلاقی است. ثقة الاسلام کلینی رحمه الله در ۱۵ باب اول مربوط به ایمان و کفر، مباحث مشکلی را درباره طینت مطرح می‌کند. این ۱۵ باب اول در مرحله اول توصیه نمی‌شود. تنها پس از این که تفکر حدیثی شخص مطابق با کتاب کافی قوام گرفت، او شایستگی مطالعه و پژوهش در این مطالب و مطالب دیگر را می یابد. کتاب نهج‌البلاغه هم با وجود این که از نظر وجود اسناد روایات، کاستی دارد؛ ولی لازم است توسط همهٔ طلاب خوانده شود.

برخی از کتاب‌های کهن مثل کتاب تحف العقول، کتاب‌های مرحوم شیخ صدوق و شیخ طوسی هم از حیث مطالب حدیثی کتاب هایی شایسته هستند؛ ولی کتاب‌های شیخ طوسی بیشتر مباحث فقهی را مطرح کرده و اهمیتش از جهت

۸. هفته گذشته دوستانی که در این طرح کار کرده بودند، به محضر آیت الله شبیری زنجانی دام ظله شرفیاب شده بودند و ایشان هم از آن خیلی تقدیر کرده بودند.

تخصصی فقه، بیشتر است. بعد از این که مطالعه این موارد تمام شد، باید کارهای تخصصی بیشتری انجام شود. پژوهش هم بعد از این شروع می شود. مثلاً مقایسهٔ کتاب توحید مرحوم کلینی و کتاب توحید مرحوم شیخ صدوق کاری شایسته و مهم است؛ زیرا هر دو کتاب توحید از مدرسه حدیثی قم است و اساتید مستقیم یا با واسطه کلینی با اساتید با واسطه شیخ صدوق معمولاً مشترکند، چرا گزینش روایات توسط این‌دو دانشمند محدث شیعی متفاوت است؟! جواب این سؤال فضاهای جدیدی را به روی انسان می‌گشاید که خیلی مفید است. کتاب‌های جامع دربردارندهٔ تفکر شیعی هم برای مطالعه حدیثی مناسب است؛ مثل کتاب میزان الحکمه که یک محقق شیعی روایاتی را از مجموعه متون حدیثی شیعه و سنی انتخاب کرده و ناظر به موضوعات متفاوتی است. مطالعه این کتاب، دامنه معارفی زندگی انسان را خیلی گسترش می‌دهد و باعث می‌شود که با مسائل روزآمد مواجه شویم که برای طلاب بسیار مفید است. آرزوی من این است که روزی همهٔ طلاب ما که ابزار کار و تحقیقشان، کتاب و سنت است به عنوان حکایت‌گر آن دو با قرآن آشنا باشند و کتاب کافی را هم خوانده باشند.

در سفری که چند ماه قبل به افغانستان داشتم چندین جلسه بحث حدیثی برای مولوی‌های اهل سنت داشتم. احاطه متعلّمین به قرآن و متون حدیثی خودشان واقعاً در حد شایسته‌ای بود. یعنی موردی نشد بدون استثنا که من به آیه یا مضمون آیه یا مضمون روایتی اشاره کنم و چند نفر از آن ها آن آیه یا روایت را از حفظ نخوانند. معلوم می‌شود که برای آشنایی با کتاب و سنت از منظر خودشان سرمایه گذاری کرده‌اند. با وجود اینکه روایات آن‌ها از نظر غنای محتوایی و حجم معرفتی قابل مقایسه با روایات ما نیست؛ ولی آگاهی و احاطه آن‌ها بر کتاب و سنت از منظر خودشان خیلی جالب بود. با این‌که ساعات تحصیلی آن‌ها با ساعات تحصیلی طلاب ما قابل مقایسه نیست. یعنی طلاب اهل سنت مثل طلاب ما نیستند که زمان تحصیلشان ۲۰ سال طول بکشد.

همهٔ مطالبی که تاکنون گفتم دربارهٔ مطالعه حدیث بود نه پژوهش حدیثی.

پژوهش حدیثی با مطالعه آن تفاوت زیادی دارد. مقدمات و مهارتهای پژوهش حدیث پردامنه است؛ یعنی ابتدا باید اطلاعات قرآنی پژوهشگر حدیث کامل و شایسته باشد، ذهنی نقّاد داشته باشد، مطالعه حدیثی خود را سامان داده باشد و در روش‌های پژوهش در علوم انسانی –خصوصاً در روش پژوهش علوم حدیث– کاملا مهارت داشته باشد و خلاصه پیش‌نیازها و مقدمات پژوهش حدیث مثل

کتابی که لازم است همهٔ طلاب بخوانند، کتاب کافی است؛ مخصوصاً تصحیح جدیدی که دارالحدیث چاپ کرده است. این آرزوی من است که روزی همهٔ طلاب ما که ابزار کار و تحقیقشان، کتاب و سنت است به عنوان حکایت‌گر آن دو با قرآن آشنا باشند و کتاب کافی را هم خوانده باشند.

مباحث علم رجال، مبانی نقد حدیث، مشکل الحدیث، اختلاف الحدیث و غریب الحدیث را گذرانده باشد؛ چون پژوهش حدیثی امری ظریف و دشوار است. به قول قدما سهل ممتنع است؛ یعنی ظاهرش ساده جلوه می‌کند؛ اما در واقع بسیار مشکل است.

پژوهش‌های حدیثی که پیشینیان ما انجام داده‌اند، برای راهنمایی خیلی مفید است. مثلا مرحوم علامه مجلسی در لابلای مباحث کتاب ارجمند بحار الانوار صدها پژوهش حدیثی انجام داده است که از منظر پژوهش حدیثی منحصر به فرد است. انسان با علامه مجلسی به عنوان یک فقیه یا یک فیلسوف یا یک عالم عقل گرا مواجه نمی‌شود؛ بلکه با او به عنوان یک محدث که در این زمینه واقعاً هنر دارد، مواجه می‌شود.

پدر علامه مجلسی و همچنین مرحوم شیخ بهایی هم این گونه عمل کرده‌اند. شیخ بهایی در کتاب‌های مختلف مثل الحدیقة الهلالیة خیلی زیبا کار کرده است. ایشان کتابی به نام الحبل المتین دارد که ظرافتهای حدیثی فراوانی درون این کتاب وجود دارد که می‌توان آن را از کتب مرجع دانست. این کتاب یک دوره فقه روایی است به گونه ای که اگر موضوعی وجود داشته باشد که روایتی نداشته باشد، ایشان آن را مطرح نکرده است. روایات را به صورت مرتب آورده و یک خانواده حدیثی خیلی زیبا تشکیل داده است. فهم لغاتش خیلی زیبا و دقیق است.

متأسفانه فقط جزء اول و دوم را نوشته است و فرصت پیدا نکرده است حتی کتاب الصلاۀ را تمام کند و قسمتی از کتاب‌های بعد را هم نوشته ولی خیلی ناقص است. ولی همین مقدار موجود از جنبه آموزشی کتاب مرجع محسوب می‌شود. یا مثلا چهل حدیث امام خمینی کتاب خیلی دشواری نیست و ملاک‌های پژوهش حدیثی را دارد.

در کتاب منطق فهم حدیث بیان کرده‌ام که برای انجام پژوهش حدیثی باید دوازده مرحله طی شود که هر یک از این مراحل نیازمند تخصص و مهارت ویژه‌ای

است و هر چه فرد در این زمینه تخصص و تبحّر بیشتری داشته باشد، پژوهش قویتری ارائه خواهد داد. البته همه نمی‌توانند علامه مجلسی یا شیخ بهایی شوند؛ ولی هرچه بیشتر پژوهش انجام شود، مهارت در انجام پژوهش منطقی و مقبول هم بیشتر می‌شود. بنا بر این، کار را باید از مراحل آغازین با توجه به پیش داشته‌ها شروع کرد.

ما برخی امکانات در اختیار داریم که در اختیار قدما نبوده است؛ مثل امکانات استفاده از رایانه که مجموعه مطالب حدیثی مرتبط با موضوع را به آسانی در دسترس پژوهشگر قرار می‌دهد. استفاده از این امکانات هم برای ما مهم است.

• تااجتهاد: مطالعه یا پژوهش حدیثی برای کسی که در مسیر اجتهاد گام برمی‌دارد، چه خصوصیات و مؤلفه‌هایی دارد؟

از منظر کلی مسیر اجتهاد فقهی و مسیر غیر آن تفاوت قابل ملاحظه ای ندارد؛ چون آشنایی با حدیث که حکایت‌گر سنت است، به عنوان یکی از ادلهٔ اربعه برای یک مجتهد لازم است؛ همچنین کسی که پژوهش غیر فقهی می‌کند، در کارهای معارفی خود نیاز به خواندن حدیث و پژوهش حدیثی دارد. علاوه بر این‌که فقیه هم در زمینه غیر فقهی نیازمند به مطالعه و پژوهش حدیث است. فقه جزئی از مباحث معرفتی ماست و مجتهد و متخصص فقیه باید در همه موضوعات صاحب سبک و روش شایسته باشد.

همه ما ، فقیه باشیم یا نباشیم، مبلّغ دین بوده و مواجه با سوالات اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی هستیم. پس همه از این لحاظ باید شیوه عالمانه، منطقی و قابل قبول داشته باشیم.

نکته مهم این است که اجتهاد در فقه به انسان دقت و ریزبینی خاصی می‌دهد که از چند جهت مفید است؛ ولی از بعضی جهات هم ممکن است ضرر بزند. ذهن نقّاد و اجتهادی به ظرافت‌ها توجه دارد و باعث می‌شود که استفاده از حدیث دو چندان گردد. هنگامی که روش فقها در برداشت‌های متفاوت از یک حدیث کوتاه را مشاهده کنیم، با این سبک آشنا می‌شویم.

البته مشکلی که ممکن است اجتهاد به شیوه کنونی در فقیه ایجاد کند این است که ذهن را مدرسه‌ای پرورش می‌دهد. یعنی ذهن عرفی را از فقیه می‌گیرد. ذهن مدرسه‌ای در برخی از موارد مضر است؛ چرا که خیلی دقیق شده، به جزئیات پرداخته می‌شود؛ در حالی که این جزئیات، کاربرد بیرونی ندارند و صرفاً یک بحث

اجتهاد در فقه به انسان دقت و ریزبینی خاصی می‌دهد که از چند جهت مفید است؛ ولی از بعضی جهات هم ممکن است ضرر بزند. ذهن نقاد و اجتهادی به ظرافت‌ها توجه دارد و باعث می‌شود که استفاده از حدیث دو چندان گردد. هنگامی که روش فقها در برداشت‌های متفاوت از یک حدیث کوتاه را مشاهده کنیم، با این سبک آشنا می‌شویم.
البته مشکلی که ممکن است اجتهاد به شیوه کنونی در فقیه ایجاد کند این است که ذهن را مدرسه‌ای پرورش می‌دهد. یعنی ذهن عرفی را از فقیه می‌گیرد. ذهن مدرسه‌ای در برخی از موارد مضر است؛ چرا که خیلی دقیق شده، به جزئیات پرداخته می‌شود؛ در حالی که این جزئیات، کاربرد بیرونی ندارند و صرفاً یک بحث علمی و گاهی فرضی است که اصلاً ممکن است هیچ زمانی وجود پیدا نکند.

علمی و گاهی فرضی است که اصلاً ممکن است هیچ زمانی وجود پیدا نکند. مثلاً در بحث نماز جمعه، تعداد افرادی که برای تشکیل نماز جمعه لازم است چند نفر باید باشد؟ دو نظریه مطرح شده است: ۵ نفر و ۷ نفر. در کتب مفصّل فقهی بحث شده است که اگر امام جمعه با ۵ نفر یا ۷ نفر نماز را شروع کرد، سپس سه نفرشان رفتند یا سه نفر دیگر آمدند یا اینها دو نفرشان رفتند و... که در هر یک میلیون نماز جمعه‌ای که منعقد می‌شود شاید یک مورد هم تحقق نداشته باشد؛ چون تصوّر نماز جمعه ۵ نفره یا ۷ نفره خیلی بعید است.

این دقت و عمق و ظرافت با این‌که دید فقهی را نشان می‌دهد؛ ولی کاملاً غیر عرفی است. در حالی که برای احادیث آداب معاشرت، ارتباط با همسایه، ارتباط زن و شوهر، ارتباط خانوادگی، نحوه تعامل با فرزند، آداب اجتماعی یا روابط اجتماعی همیشه میلیون‌ها مصداق وجود دارد و زاویه دید در آن‌ها متفاوت است و باید مورد نظر باشند. پس دید فقیه جهات مثبتی دارد که در کنار آن باید جهات منفی هم مورد نظر قرار گیرد.

• **تا اجتهاد: نقاط ضعف اجتهاد نسبت به حدیث و رویکردهای آن چیست؟**

مشکلی که ما در مورد اجتهاد داریم این است که فقها و مجتهدین ما با یک حوزه روایی یعنی روایات فقهی آشنا هستند. این حوزه روایی با حوزه‌های روایی دیگر

تفاوت دارند که این تفاوت باید لحاظ شود.

یک مورد از این تفاوت‌ها که بیشتر با آن مأنوس هستیم بحث اسناد است. روایات فقهی معمولاً از اسناد خوبی برخوردار است؛ درحالی که روایات تفسیری، اخلاقی و اعتقادی این‌گونه نیستند. فقیه متخصص با توجه به منابع تحت اختیارش، مبانی اصولی یا رجالی بنیان می نهد. اما مبنای رجالی و اصولی این گونه نمی تواند کارکردی را که در فقه دارد، در حوزه تفسیر، اخلاق یا اعتقادات داشته باشد؛ زیرا مستندات آن‌ها از جهت سند متفاوت است؛ چون روایات فقهی در بسیاری موارد سند تامّ دارد؛ ولی روایات اخلاقی معمولاً سند تام ندارد.

حال اگر مبانی رجالی سختگیرانه سندی برای صحت روایات ایجاد کنیم و مثلاً ملاک ما در حجیت خبر واحد ثقه‌بودن راوی باشد، در بقیه حوزه‌ها با مشکل روبرو می‌شویم. افزون بر آن در فقه می‌توان انسدادی شد؛ ولی در برخی حوزه‌ها مثل اعتقادات نمی‌توان انسدادی بود. بنا بر این گاهی این زاویه دیدها باید تغییر کند.

نکته دیگر این است که حوزه‌های معارفی را باید از هم جدا کرد. همان‌گونه که اگر کسی مفسر قوی باشد، حق ندارد خود را در فقه صاحب‌نظر بداند و اظهار نظر کند؛ کسی هم که در اجتهاد مصطلح فقهی تخصص پیدا کرده باشد؛ ممکن است در حوزه تفسیر صاحب‌نظر نباشد. در حوزه اخلاق یا اعتقادات هم ممکن است صاحب‌نظر نباشد؛ از این رو نباید در همهٔ حوزه های معرفتی اظهار نظر کند. حوزه‌های معرفتی از بسیاری جهات با هم متفاوتند. لزوماً هر کسی که مجتهد در فقه شد، بدون آشنایی با مبانی و روش های دیگر حوزه‌های معرفتی، در حوزه های اعتقادی یا در مباحث تفسیر و اخلاق صاحب نظر نیست.

نگاه توده مردم به مراجع معظم تقلید و مجتهدین بزرگوار این است که این بزرگواران در بقیه مباحث هم تخصص دارند و به همین جهت در سایر مباحث هم از آن‌ها سؤال می‌کنند. حوزه کار فقیه، مباحث تکلیف متشرعه است و لازم است در این حوزه یعنی در احکام شرعی نظر دهند. حال اگر بحث اعتقادی شد، ممکن است در تخصص این فرد نباشد؛ یا اگر بحث اخلاق شد؛ موضوع و حکم و نحوه نگرش آن با فقه متفاوت است؛ چون هم زاویه دید این مجتهد بزرگوار متفاوت با اخلاق است و هم موضوعات و مسائل آن‌دو حوزه های معرفتی با یکدیگر تفاوت دارد و نحوه تبیین آن‌دو نیز گوناگون است.

ما باید بپذیریم که سخنرانی یک مهارت است و همه پذیرفته‌اند که کسی ممکن است فقیه نباشد؛ ولی سخنران خوبی باشد. یا فقیه باشد؛ ولی نتواند سخنرانی کند.

مشکلی که ما در مورد اجتهاد داریم این است که فقها و مجتهدین ما با یک حوزه روایی یعنی روایات فقهی آشنا هستند. این حوزه روایی با حوزه‌های روایی دیگر تفاوت دارند که این تفاوت باید لحاظ شود.

همان‌گونه که اگر کسی مفسر قوی باشد، حق ندارد خود را در فقه صاحب‌نظر بداند و اظهار نظر کند؛ کسی هم که در اجتهاد مصطلح فقهی تخصص پیدا کرده باشد؛ ممکن است در حوزه تفسیر صاحب‌نظر نباشد. در حوزه اخلاق یا اعتقادات هم ممکن است صاحب‌نظر نباشد؛ از این رو نباید در همهٔ حوزه های معرفتی اظهار نظر کند. حوزه‌های معرفتی از بسیاری جهات با هم متفاوتند. لزوماً هر کسی که مجتهد در فقه شد، بدون آشنایی با مبانی و روش های دیگر حوزه های معرفتی، در حوزه‌های اعتقادی یا در مباحث تفسیر و اخلاق صاحب نظر نیست.

عیب هم نیست. قرار است این آقا فقیه باشد و ممکن است فقیه باشد؛ ولی معلم اخلاق نباشد. پس این مشکل از جانب او نیست؛ مشکل از جانب کسانی است که گمان می‌کنند اگر کسی فقیه شد، باید به همه مسائل در همهٔ حوزه های معرفتی پاسخگو باشد. در نتیجه همه مسائل و مشکلات را از او می‌پرسند و انتظار دارند که جواب بدهد.

• تا اجتهاد: چشم انداز علوم حدیث در آینده چیست؟ و چه افقی را برای آینده آن در نظر دارید؟

ما به دلایل سیاسی و تاریخی در بعضی از زمینه‌های حوزه حدیث و علوم آن نسبت به سنی‌ها یک عقب‌ماندگی تاریخی داریم. آن‌ها به علل مختلف در این زمینه قدم‌های بزرگی برداشتند و پیشرفت زیادی داشته‌اند؛ چون قدرت و پول و مراجعه مردم به آن‌ها زیاد بوده است و حکومت‌ها هم حامی آن‌ها بوده‌اند؛ البته این‌ها تنها ملاک پیشرفت چشمگیر آن‌ها در حدیث نبوده؛ ولی شرایط برا یشان فراهم بوده است. ولی هر جا که عالمان شیعه ورود پیدا کرده‌اند، سرعت رشد و تکامل خیلی زیادی داشته‌اند.

مثلاً تا زمان شهید اول رحمه الله مباحث درایه یعنی مصطلح الحدیث در میان شیعیان

مرسوم نبوده و کتابی در این علم نوشته نشده بود. اما از آن زمان مباحث درایه شروع شد و در فاصله نزدیک به ۲۰۰ یا ۳۰۰ سال چند برابر اهل‌سنت که پیشینه ای هزار ساله در این علم داشتند، پیشرفت کردیم. پس زمینه پیشرفت داریم.

در مباحث اصول فقه هم آن‌ها از منظر زمانی از ما جلوتر بوده، قبل از ما نگارش اصول فقه را شروع کرده‌اند. مثلا کتاب سید مرتضی و شیخ طوسی که اولین کتاب‌های اصولی ما هستند، پس از کتاب های آن ها تألیف شده اند؛ ولی بعد که به طور جدی وارد کار شدیم، اکنون اصول ما در مقابل اصول آن ها مثل تحصیلات دکترا در مقابل تحصیلات ابتدایی است و قابل قیاس با اصول آن‌ها نیست؛ چون وقتی متمرکز شدیم، توانستیم خیلی رشد کنیم.

در مباحث حدیثی و علوم حدیثی نیز همین‌گونه است. در فقه الحدیث، کتاب فتح الباری فی شرح صحیح بخاری اثر ابن حجر عسقلانی یک کتاب شایسته فقه الحدیثی در میان اهل‌سنت است. ما هنوز در منابع حدیثی شیعی نمونه‌ای مشابه فتح الباری نداریم. ابن حجر ذخیره کلانی داشته است به گونه ای که حاشیه‌های علمای متخصص و متبحر سنی بر صحیح بخاری را از قرن چهارم به بعد، در فتح الباری جمع‌آوری کرده است. خودش هم آدم باهوش و زرنگی بوده است. با وجود آن که روایات صحیح بخاری مشکل دارند و هنگامی که انسان مطالعه می‌کند، متوجه اغلاق آن‌ها می‌شود، تحلیل و تبیین ابن حجر عسقلانی از این متون بسیار زیبا و پژوهشی است(البته مطابق با مبانی آن ها) در حالی که کتاب کافی هنوز فقه الحدیث شایسته و بایسته ندارد. ما برای کتاب کافی، یک شرح بزرگ، کامل، دقیق و گسترده مثل فتح الباری نیاز داریم.

کتاب کافی در بردارندهٔ ۱۶۱۹۹ روایت است که ملاصدرا ۵۰۰ حدیث اول آن را شرح کرده که حدوداً ۳ درصد از روایات آن را شامل می‌شود. مرآةالعقول علامه مجلسی هم اگر چه شرح جامع کتاب کافی است و همه روایات کتاب کافی را شرح کرده است؛ ولی نباید با فتح الباری مقایسه شود؛ زیرا علامه مثلاً حدیث یک‌صفحه‌ای را در دو سطر شرح کرده است. شرح ملاصالح مازندرانی گسترده تر است؛ ولی کتاب وی فقط شرح اصول و روضه کافی است و حدود ۴۰۰ سال پیش نوشته شده است.

رشد مباحث اصولی را با مباحث حدیثی مقایسه کنید. ما در اصول نسبت به صاحب معالم چند مرحله رشد داشتیم؛ ولی در حدیث متأسفانه این‌طور نبوده است. البته اهل سنت هم از فتح الباری که در اوج و قله کتب آن هاست، بالاتر

در فقه الحدیث، کتاب فتح الباری فی شرح صحیح بخاری اثر ابن حجر عسقلانی یک کتاب شایسته فقه الحدیثی در میان اهل‌سنت است. ما هنوز در منابع حدیثی شیعی نمونه‌ای مشابه فتح الباری نداریم.
در حالی که کتاب کافی هنوز فقه الحدیث شایسته و بایسته ندارد. ما برای کتاب کافی، یک شرح بزرگ، کامل، دقیق و گسترده مثل فتح الباری نیاز داریم.

نرفته‌اند؛ ولی خود فتح الباری قله است. ابن حجر آدم محققی بوده و به منابع پیشین خیلی احاطه داشته و بسیار دقیق بوده و این دقت را در فتح الباری اعمال کرده است. تمامی روایات بخاری را آورده و کارش هم جامع بوده و در دوره خودش خوب کار کرده است. پس ما از جهت شرح الحدیث و فقه الحدیث عقب هستیم.

در علوم حدیث هم نیاز به مباحث نظری داریم و هم نیاز به مباحث مصداقی. زحمت مباحث نظری بیشتر از مباحث مصداقی است. مباحث تئوریک منطق فهم حدیث، همانند اصول فقه است و در پی نشان دادن راه و روش است که برای فهم حدیث واقعاً چه مراحلی باید طی شود؟ چه ملاک‌هایی را می باید در نظر داشت و خلاصه آن که اصول حاکم برای فهم حدیث چیست؟ رگه‌های اصلی این مباحث در کتب قدما وجود دارد. فقها هم روش‌هایی را در کتب خود اعمال کرده‌اند که باید تئوریزه شوند. در بقیه مباحث هم همین‌گونه است.

مثلا رجال به جهت نیاز فقیهان بدان، علم پیشرفته‌ای است. اما درباره مبانی رجالی کار قابل توجهی نشده است. آیا توثیق و تضعیف تنها مطابق همین شیوه‌هایی است که مرحوم آقای خوئی رحمه الله مبنای خودش قرار داده است یا شیوه‌ای‌است که آیت‌الله شبیری زنجانی دام ظله مطرح کرده اند؟ یا اینکه شیوه سومی غیر از این‌هاست؟ آیا مبانی رجالی آیت الله خوئی رحمه الله همان مقدمهٔ کوتاهی است که در مدخل معجم رجال الحدیث آورده است؟ مبانی رجالی آیت‌الله شبیری زنجانی دام ظله در کجا تدوین شده است؟ مبانی رجالی که بن‌مایه رجال است باید روز به روز تبیین شود و رشد کند. مثلاً در یک استنتاج رجالی بین محقق خوئی و آیت الله شبیری دام ظله و آیت الله بروجردی رحمه الله اختلاف است. اگر شیوه این بزرگان استخراج شود، قابل تطبیق بر موارد دیگر هم هست.

زمینه کار زیادی در مباحث مرتبط با حدیث وجود دارد، مثل بحث حجیت خبر

ثقه و خبر موثوق به. البته چشم انداز مباحث علوم حدیث و معارف حدیثی بسیار خوب است. مقایسه وضعیت کنونی در پایان سال ۱۳۹۱ با سال ۱۳۷۰ شمسی نشان دهندۀ آن است که رشد ما در این زمینه خیلی زیاد بوده است. این انتظار هست که تا ۳۰ سال آینده رشد و نظریه‌پردازی و دقت‌نظرهای مباحث نظری و مباحث مصداقی بسیار بیشتر باشد.

افق پیش رو جذاب است و انسان را بسیار مشعوف می‌کند. ما شمار فراوانی نیروی متخصص و ماهر حدیث داریم. قبلاً معمولاً متخصصان حدیث، دارای گرایش اخباری‌گری بودند؛ ولی اکنون متفکر با تفکرات بسیار مستقل، دقیق، ناقد نسبت به اخباری‌گری و نسبت به متون اما منضبط داریم که تا چند سال دیگر به بار می‌نشینند. اکنون هسته حدیثی شایسته ای داریم. نسلی جوان که از دوره جنینی و تولد گذشته است و دوره رشد خود را تا ۳۰ سال آینده طی خواهد کرد و ان شاءالله پژوهش های خوب و پیشرفته‌ای را پدید خواهد آورد.

• تا اجتهاد: آسیب‌های حدیث پژوهی را در کتب حدیثی و پیشنهادهای خود را برای رفع آن‌ها بیان فرمایید؟

یکی از مباحث مهم در بحث حدیث پژوهی بحث آسیب‌شناسی است که لازم است توسط طلبه‌ها انجام شود؛ چون نمی‌توان آن را مسکوت گذارد و یا به افراد غیر حوزوی یا مستشرقین موکول کرد. در رایانه مشکلی وجود ندارد. توجیه می‌کنید که هرچه غربی‌ها ساختند، از آن استفاده می‌کنیم. ولی در مباحث مرتبط با آسیب‌شناسی حدیث فقط باید از نیرویی استفاده شود که تعصب دینی داشته باشد. پس به غیر از طلبه های حوزوی که مدت طولانی در حوزه درس خوانده‌اند به فرد دیگر نمی‌توان اعتماد کرد. آسیب شناسی بحثی بسیار لغزنده است و احتمال لغزش کسی وارد آن شود، خیلی زیاد است به گونه ای که اگر بن مایه‌های معرفتیش درست نباشد، معمولاً دچار شبهه نفی حدیث می‌شود. درباره قرآن به جهت قطعی بودن صدور آن شک و شبهه‌ای نیست. اما وقتی با متن حدیث روبرو می‌شوید چگونه می‌توانید اثبات کنید که این متن، دقیقاً سخن صادر شدۀ از امام علیه السلام بوده است؟ از جمله آسیب‌های حدیث‌پژوهی این موارد هستند: اختلاف نسخه، تقطیع، نقل به معنا، تصحیف، تحریف و... که هر یک مباحث گسترده‌ای دارد. اختلاف نسخه که یکی از این آسیب‌هاست با مقایسه نسخه‌های موجود و کهن حل می‌شود.

حضرت آیت الله شبیری زنجانی دام ظله در نسخۀ شخصی خود، نسخۀ کافی

از جملۀ آسیب‌های حدیث‌پژوهی این موارد هستند: اختلاف نسخه، تقطیع، نقل به معنا، تصحیف، تحریف و... که هر یک مباحث گسترده‌ای دارد.

مرحوم آقای غفاری را با چهار نسخه مقابله کرده بودند. یعنی چهار بار از اول تا آخر کافی را با هر نسخه خطی مقابله کرده بودند. ایشان در هر صفحه چهار یا پنج نسخه‌بدل با رنگ‌های متفاوت به نسخۀ مرحوم آقای غفاری اضافه کرده بودند. مثلاً حسین یا حسن، ابن یا عن خوانده شده بود یا اینکه در متن روایت یک لفظ را که ممکن بوده به گونه‌های متفاوت خوانده شود و نسخه بردار یک گونه آن را خوانده است.

البته هرچه پیش می‌رویم باید نوشته‌های حدیثی دقیق‌تری ارائه دهیم. مثلا نهج البلاغه به جهت کثرت نسخ به نظر می‌رسد از مرحله اختلاف نسخه گذشته است و به مرحله اختلاف اعراب رسیده است؛ چون اختلاف نسخش ضبط و ثبت شده و نسخ منبعی که تطبیق داده می‌شود هم معلوم شده است. یعنی دیگر نمی‌توان برای نهج‌البلاغه نسخه متفاوت پیدا کرد.

در مورد کافی هم به نظر می رسد با تحقیق جدیدی که مؤسسۀ دار الحدیث انجام داده است تا یک دورۀ نسبتاً طولانی نیاز به تحقیق جدید نداریم. مگر این‌که در سال های آینده نسخه‌های جدیدتری از کافی پیدا شود

و نیاز به تصحیح داشته باشد؛ ولی تهذیب یا استبصار این‌گونه نیست.

همان‌طور که گفتم کافی تصحیح شده است و مؤسّسهٔ دارالحدیث در حال تصحیح کتاب من لا یحضره الفقیه است. بعد از آن به تصحیح همه آثار شیخ صدوق رحمه الله خواهیم پرداخت. تاکنون نسخه‌های حدیثی موجود در ایران جمع‌آوری شده است. مثلاً کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام یکی از کتابهای پر نسخه است که بسیاری از این‌ها نسخه‌های بسیار قدیمی مثلاً از قرن پنجم و ششم است. رفع اختلاف نسخه در آن خیلی سخت نیست و به راحتی می‌توان ده نسخه اصیل آن را تشخیص داد و با یکدیگر مقایسه کرد تا معلوم شود شیخ صدوق روایت را به چه گونه‌ای نقل کرده است. البته درستی روایتی که نقل کرده است، مرحله بعدی کار ماست که در بحث متن و دلالت متن است. البته در کتاب‌هایی که کم نسخه باشند، اختلاف و غلط خواندن نسخه مشکلاتی را ایجاد می‌کند؛ ولی اختلاف نسخه با توجه به معیارهای علمی قابل حل است.

دانشکده حدیث طرحی را آماده کرده است که ان شاء الله در سال ۹۳ رشته تصحیح و احیای متون حدیثی را به عنوان یک رشته دانشگاهی در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری آغاز کنیم که در آینده متخصصانی دارای تبحر و مهارت در این حوزه داشته باشیم تا بتوانند همانند کاری که استاد رضا مختاری زید عزه با ذوق شخصی برای منیة المرید انجام داده و آرام آرام پیش رفته است را به صورت گروهی انجام دهند.

خواندن نسخه خطی هم یک تخصص است؛ چون برای افرادی که کتاب‌های جدید و حروف‌چینی‌شده را مطالعه کرده‌اند، خواندن نسخه خطی مشکل است. خط قدیم چند گونه است: خط مغربی، خط مصری و خط مناطق میانی و مناطقی مثل ایران. همهٔ این خطوط باید متخصص داشته باشد. ما نمی‌توانیم خط مغربی یا مراکشی را بخوانیم. مثلاً خط بعضی از مناطق بی‌نقطه است که خواندنش بسیار دشوار است.

• تا اجتهاد: استفاده از رایانه و برنامه‌های نرم‌افزاری حدیثی چه مزایا و چه معایبی دارد. بهترین نرم افزارها کدامند؟

یکی از توفیقات اعطایی خدای متعال به ما، زندگی در دوره‌ای است که دستیابی به معارف نقلی بسیار تسهیل شده است. روزی در محضر استاد غفاری بودیم. ایشان می‌گفت: هنگامی که کتاب محجة البیضاء را تصحیح می‌کردم، برای مستند سازی

کار با رایانه معایبی هم دارد. اول این‌که به گونۀ طبیعی داشته‌های حدیثی یا حافظه حدیثی را تضعیف می‌کند.
مشکل دیگر اختلاط کتاب‌ها و روایاتی است که از نظر اعتبار در رتبه‌ها و جایگاه‌های اعتباری متفاوت قرار دارند؛ ولی در این برنامه‌ها تمام مصادر قوی و ضعیف در کنار همدیگر عرضه شده‌اند.

متون حدود دو سال در پی کتاب مجمع الزوائد هیثمی بودم و آن را پیدا نمی‌کردم. عاقبت از سر ناچاری به آرامگاه شیخ صدوق رحمه الله رفتم و فاتحه و دعا خواندم وگفتم: خود شما این مشکل را حل کن. ایشان به شیخ صدوق بسیار ارادت داشت. می‌گفت: وقتی از مزار ایشان برمی‌گشتم، شخصی بازاری، اول صبح، از حجره‌اش مرا دید و دعوت کرد به صرف صبحانه. بعد از این که صبحانه را میل کردیم، گفت: یک دسته کتاب برای ما فرستاده‌اند و من هم اهل این چیزها نیستم؛ شما بیا این کتاب‌ها را ببین! اگر خواستی، ببر و استفاده کن. دیدم مجمع الزوائد هم بین آن‌ها بود.

امروزه کتاب مجمع الزوائد در همۀ برنامه‌های نرم‌افزاری وجود دارد و این‌که ۵۰ سال قبل، مرحوم استاد غفاری دو سال به دنبال این کتاب بوده و آن را پیدا نمی‌کرده، برای ما قابل تصور نیست. الان کتاب‌های حدیثی شیعه و سنی در کتابخانه‌های چند هزار جلدی نرم افزاری با تصحیح‌های متفاوت در اختیار ماست و روز به روز هم در حال تکمیل است. این برنامه‌ها فقط کتابخانه نیستند؛ بلکه امکان جستجو دارند. این پیشرفت در استفاده از منابع حدیثی خیلی مهم است و قبلاً قابل تصور نبوده است.

مثلاً اگر بخواهید حدیثی راجع به خمس را در مجلدهای کافی پیدا کنید، بسیار دشوار است؛ چون مرحوم کلینی کتاب خمس را جزء کتب فقهی نیاورده؛ بلکه در عداد شؤون امام آورده است. این وضعیت کتاب‌های منظم و منضبط شیعه است؛ کتب اهل‌سنت دشواری‌های بیشتری دارد؛ مثلاً اگر بخواهید روایتی را در مسند احمد بن حنبل پیدا کنید، تنها با صرف زمان طولانی ممکن است؛ چون این کتاب در ٦ جلد بزرگ به صورت مسندی یعنی غیر موضوعی، مرتب و چاپ شده که فهرست یا موضوع هم ندارد.

در بین برنامه‌های نرم افزاری، مجموعه نرم افزارهای نور با وجود نواقص،

برنامه‌های شایسته‌ای است. برنامۀ دیگر مکتبه فقه اهل بیت است که برنامه خوب وزیبایی است؛ ولی در متن، اغلاط زیادی دارد. یکی از کارهای جالبی که اهل سنّت انجام داده اند، انتشار فایل PDF همۀ کتاب‌های حدیثی است؛ یعنی نیازی نیست که حتماً کتاب را داشته باشید و به آن مراجعه کنید. این دو برنامه از برنامه‌های خوب ماست. افزون بر آن مجلات حدیثی، سایت های حدیثی و معارفی نیز برنامه های مناسبی درون خود دارند. جستجوهای اینترنتی هم مخصوصاً در مباحث شرح حدیثی خیلی قابل استفاده است.

اما کار با رایانه معایبی هم دارد. اول این‌که به گونۀ طبیعی داشته‌های حدیثی یا حافظه حدیثی را تضعیف می کند؛ چون با یک جستجوی سریع، متون حدیثی مورد نیاز در اختیار پژوهشگر قرار می گیرد. ممکن است تا مدت کوتاهی در حافظه باقی بماند؛ ولی این حافظه کوتاه مدت است که سریع به وجود می‌آید و ماندگار نمی‌شود. پیشینیان ما اگر می‌خواستند راجع به یک مبحث رجالی تحقیق کنند، اگر چه کارهایشان بسیار پرزحمت بود؛ ولی یک بار که این کار را انجام می‌دادند، برای یک عمر در خاطرشان می‌ماند. همچنین آن‌ها متون حدیثی را به گونه درسی و آموزشی می‌خواندند. مثلاً کتاب کافی را از اول تا آخر می‌خواندند و با همۀ میراث حدیثی ما آشنا بودند. ولی با امکان مراجعه به رایانه، دیگر کسی نیاز به خواندن تمام متون حدیثی و به حافظه سپردن آن ها را احساس نمی کند. هنگامی که مطالعات حدیثی کاهش یابد، داشته‌های حدیثی هم خیلی ناقص خواهد بود.

مشکل دیگر اختلاط شدن کتاب‌ها و روایاتی است که از نظر اعتبار در رتبه ها و جایگاه های اعتباری متفاوت قرار دارند؛ ولی در این برنامه‌ها تمام مصادر قوی و ضعیف در کنار همدیگر عرضه شده‌اند. مثلاً در نرم‌افزار نور همه میراث حدیثی ما کنار هم قرار گرفته‌اند و رتبه‌بندی ندارند. فرقی بین کافی و امالی مرحوم صدوق نیست. یا کافی در عرض کتب دیگر است. این باعث اختلاط می‌شود به این شکل که روایات بدون توجه به منبع و مصدر در ذهن خوانندۀ عادی باقی می‌ماند و اگر یک مصدر ضعیف و غیر معتبر در بین این مصادر باشد، خود را به ما تحمیل می کند.

مثلاً کتاب «الهدایة الکبری» در برنامه مکتبه اهل‌بیت علیهم السلام وجود دارد. مؤلف این کتاب، غالی بوده و استناد به مثل آن در بین کتب حدیث، امری ناپسند تلقی می‌شود؛ اما متأسفانه ارجاع به این کتاب در سال های اخیر افزایش یافته است؛ چون جستجوگر به دنبال یک متن می‌گردند و به محض این‌که آن متن را می‌یابد، با

توجه به این‌که تخصص کتابشناسی را ندارد، آن را برمی‌گزیند و در نتیجه این متن خیلی زود وارد متون پژوهشی می‌شود و خود را تحمیل می‌کند. یا مثلاً در برخی از پژوهش‌ها ارجاع به کتاب غرر الحکم بیشتر از کتاب کافی است؛ در حالی که این‌دو کتاب از جهت رتبه اعتبار قابل مقایسه با هم نیستند.

مشکل دیگر اختلاط کتب شیعهٔ امامیه با کتب دیگر شیعیان(مثل زیدیه و اسماعیلیه) و یا کتب اهل‌سنّت است. هرچند مؤسسه کامپیوتری نور فقط روایات شیعی را ارائه کرده است؛ ولی مکتبه اهل‌بیت علیهم السلام کتاب‌های شیعه و سنی را در کنار همدیگر قرار داده است. تا دوره‌های متأخر، حدیث اسماعیلیه و حدیث شیعی کاملاً از همدیگر متمایز بوده‌اند؛ ولی میراث حدیث اسماعیلیه در سال‌های گذشته تصحیح و ارائه شده و بسیاری از آن‌ها در این برنامه‌های رایانه‌ای عرضه شده است و افرادی که با تمایز میراث حدیثی شیعهٔ دوازده امامی و اسماعیلیه آشنا نیستند، دچار خلط می‌شوند. حال جستجوگر ما بدون این‌که بن‌مایه‌های حدیثی شیعه در او قوی باشد، با یک مجموعه از روایات گسترده روبرو می‌شود که قطعاً بن‌مایه‌های شیعی در او تقویت نمی‌شود.

مشکل دیگر این است که قدمای ما یک دسته روایات را جزء اسرار شیعه می‌دانستند که نباید در اختیار افراد دیگر قرار بگیرد. این روایات اکنون در اختیار همه دنیا قرار گرفته است. بله، در همه این موارد اگر نرم‌افزار در اختیار متخصّصین فن قرار بگیرد، این مشکلات به وجود نمی‌آید؛ ولی متأسفانه این‌گونه نیست. این مشکلات و. مسائل از ضررهای پژوهش رایانه‌ای است.

• تا اجتهاد: با تشکر از این‌که وقت شریف خود را در اختیار ما قرار دادید.



پژوهش رجالی

مهدی روشنایی

پژوهشگر سال چهارم درس خارج مدرسۀ فقهی امام محمد باقر علیه السلام

فاضل ارجمند، جناب آقای مهدی روشنایی در این مقاله با توجه به مطالب درس خارج حضرت استاد شب زنده دار دامت برکاته، به تقریر نظرات رجالی ایشان در این باره پرداخته اند.

وثاقة علی بن أبی حمزة البطائنی

الخلاصة

إن البحث عن وثاقة علی بن أبی حمزة البطائنی مفید فی کثیر من الروایات؛ لانه واقع فی سند کثیر منها. اکثر علماء الرجال قائل بوثاقته ولکن استشکل علیه بجرحه فی بعض الآثار الرجالیة و غیرها فوقع التعارض و التساقط بین وثاقته و جرحه، فینتج کونه مجهولاً.

ذکر السماحة الاستاذ المحقق شیخنا المحمد مهدی شب زنده دار دام ظله طریقین لتصحیح وثاقته و استشکل علی الطریق الأوّل بثلاثة اشکالات و اجاب دام ظله عنها؛ فقبله و قبل الطریق الثانی ایضاً و إلیک بالبحث عنه بعون الله و توفیقه تبارک و تعالی..

قال النجاشی:

علی بن أبی حمزة و اسم أبی حمزة سالم البطائنی أبو الحسن مولی الأنصار کوفی، و کان قائد أبی‌بصیر یحیی بن القاسم و له أخ یسمی جعفر بن أبی حمزة، روی عن أبی الحسن موسی و روی عن أبی عبد الله علیهما‌السّلام ثم وقف و هو أحد اعمدة الواقفة و صنف کتبا عدة، منها: کتاب الصلاة، کتاب الزکاة، کتاب التفسیر، و أکثره عن أبی بصیر، کتاب جامع فی أبواب الفقه.[1]

الإشکال فی وثاقته

یستشکل فی وثاقته بأن له توثیق و جرح فیتعارضان و یتساقطان فلا تثبت وثاقته.

قال المحقق الخوئی رحمه‌الله:

أن المذکور فی کتاب الکشی فی ترجمة الحسن بن علی بن أبی حمزة أن علی بن الحسن بن فضال ذکر أنه کذاب ملعون، رویت عنه أحادیث کثیرة و کتب عنه تفسیر القرآن کله من أوله إلی آخره إلا أنی لا أستحل أن أروی عنه حدیثا واحدا.[2]

الجواب عنه

لنا طریقین لحلّ الإشکال:

الطریق الأول

قال الشیخ الطوسی فی العدة[3]:

و إذا کان الراوی من فرق الشیعة مثل الفطحیة و الواقفة و الناووسیة و غیرهم نظر فیما یرویه: فإن کان هناک قرینة تعضده أو خبر آخر من جهة الموثوقین بهم، وجب العمل به. و إن کان هناک خبر آخر یخالفه من طریق الموثوقین، وجب إطراح ما اختصوا بروایته و العمل بما رواه الثقة.[4] و إن کان ما رووه لیس هناک ما یخالفه و لا یعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أیضا العمل به إذا کان متحرجا فی روایته موثوقا فی أمانته و إن کان مخطئا فی أصل الاعتقاد. و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحیة مثل عبد الله

۱. معجم رجال الحدیث؛ ج ۱۱؛ ص ۲۱۵.

۲. نفس المصدر؛ ص:۲۲٦.

۳. العدة فی أصول الفقه؛ ج ۱؛ ص ۱۵۰.

٤. قال المحقق الشبیری الزنجانی دام ظله: الثقة فی کلامه بمعنی الشیعة الإمامیة؛ لأنها فی کلامه مقابل الفرق المنحرفة عنهم من الفطحیة و الواقفة و غیرهم.

بن بكير و غيره، و أخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران و على بن أبى حمزة[5] و عثمان بن عيسى[6] و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال و بنو سماعة و الطاطريون[7] و غيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه.

المقدمة الأولى

يستفاد من كلامه عدة أمور:

الأمر الأوّل

شهد الشيخ بأنهم ثقاتٌ بمعنى كون كلّ واحد منهم متحرجا فى روايته موثوقا فى أمانته.

الأمر الثانى

شهد على عمل الطائفة، بروايتهم و منهم على بن أبى حمزة مع شروط التى ذكرها.

الأمر الثالث

شهد بأن منشأ عمل الطائفة بروايتهم ما قاله من وجوب العمل بأخبار من كان متحرجا فى روايته موثوقا فى أمانته.

الأمر الرابع

شهد بأنهم عند الطائفة معروفون بالوثاقة و الأمانة.

المقدمة الثانية

بناءً على الأمر الرابع إنهم عند الطائفة ثقات و أمناء. فإن قبلنا هذه الشهادة؛ فليس جرح احد علماء الرجال فى مقابله حجةً؛ لأن توثيق الطائفة موجب للقطع و لا أقلّ من الاطمئنان بالوثاقة و هما حجتان مضافاً إلى أن شهادة الواحد فى مقابل شهادة الكلّ ليست للعمل بها، كاشفية نوعية عقلائية. مثل شهادة واحد على رؤية الهلال عندما لم

۵. هو على بن أبى حمزة البطائنى الكوفى من أصحاب الإمامين الصادق و الكاظم عليهما‌السلام و من رواة أحاديثهما و يعدّ البطائنى من أعمدة الواقفة، وثّقه جماعة و ضعّفه آخرون لوقفه و تعمل الإمامية بأخباره إذا لم يكن هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين. (العدة)

٦. هو أبو عمرو عثمان بن عيسى العامرى الكلابى من أصحاب الإمام الكاظم و الرضا عليهما‌السلام و من الفقهاء و المحدثين الثقات، عدّ من أعمدة الواقفة و شيوخهم و لكنه تاب و عاد إلى الحق. سكن الكوفة و مات بالحائر الحسينى و دفن هناك. (العدة)

٧. من البيوتات الشيعية المعروفة فى القرن الثانى إذ برزت منهم شخصيات معروفة فى الفقه و الحديث و أشهرهم أبو الحسن على بن الحسن بن محمد الطائى المعروف بالطاطرى (اشتهر بهذا اللقب لبيعه ثيابا يقال لها الطاطرية)، الفقيه المحدث و من أصحاب الإمام الكاظم عليه‌السلام، كان واقفيا شديد العناد فى مذهبه و برغم ذلك وصف بالصدق و الوثاقة و عملت الإمامية برواياته. (العدة)

یره احد غیره. فحجیة الشهادة مشروطة بعدم مقابلتها بالقطع أو الاطمئنان بخلافها أو على الأقلّ عدم التفرّد فی مقابل شهادة جمع کثیر.

المقدمة الثالثة

إن أحرزنا مانع الحجیة وجداناً فعدم الحجیة واضح و إن لم نحرزه وجداناً و أحرزناه تعبداً مثل خبر الثقة الذی أثبت أنه مانع عن حجیة خبرٍ آخر فیقع الکلام فی أنه هل یمنع الخبر المثبت للمانع عن حجیة الخبر الآخر أم لا؟

ذکر الأصولیون فی حجیة الإجماع المنقول أن قول الناقل فی ناحیة نقل المسبّب أی قول الامام علیه السّلام لیس بحجة؛ لأن قوله من هذه الجهة کان حدسیاً و لا یعتنی به و لکن من ناحیة نقل السبب حجة؛ لأن قوله یثبت قول المجمعین و هو اتّفاق الکلّ و هذا مفاد الإجماع المنقول و القائل بحجیته قائل بوجه من الوجوه من قاعدة اللطف أو الحدس أو غیرهما بملازمته مع قول الإمام علیه السّلام فالمحرز التعبدی یلازم قوله علیه السّلام بملازمة مسلّمة عند القائل بحجیة الإجماع؛ لأن قوله علیه السّلام و لو لم یعلم به وجداناً؛ لکن المحرز الذی ثبتت حجیته تعبداً أثبته بالملازمة.

فنقول: ینتج من المقدمات الثلاثة أن الشیخ شهد بأن اتفاق الطائفة علی وثاقة علی بن أبی حمزة ثقة و تحرزه عن الکذب و قول علی ابن فضال مخالفه. فإن علمنا بالوجدان اتفاق الطائفة علی عدم حجیة قول علی بن فضال و أحرزنا بالتعبد اتفاقهم لشهادة الشیخ، فهذه الشهادة موجبة لعدم حجیة شهادة ابن فضال قهراً.

فکلام المحقق الخوئی من أنه تتعارض شهادة الشیخ و شهادة ابن فضال فتتساقطان، هو بالنظر إلی الأمر الأول الذی ذکرناه سابقا؛ ولکنه إن نظر إلی الأمر الرابع من هذه الامور فعلم بأنه لا تعارض بینهما و لا تساقط؛ لأن شهادة الشیخ علی عمل الطائفة بأخباره حاکم أو وارد علیها؛ لتوثیقهم أیاه و خبر الواحد حجة إن لم یکن مخالفاً لاتّفاق الکلّ الذی هو مفاد شهادة الشیخ فشرط حجیة الخبر الواحد مفقود و سیرة العقلاء فی تعارضهما تحکم بما افادته مفاد مقبولة ابن حنظلة؛ أی «خذ بما اشتهر بین أصحابك ودع الشاذّ النادر».

الإشکال الأوّل

قال فی بحوث فی علم الرجال[8] إن الشیخ نفسه نقض کلامه السابق فی موارد متعددة مثل ما ورد فی ذیل روایة فی کتاب الغیبة[9] التی فیها علی بن أبی حمزة:

٨. ص ٢٨٥.

٩. الغیبة (للطوسی)، کتاب الغیبة للحجة، النص، ص٥٥.

ينتج من المقدمات الثلاثة أن الشيخ شهد بأن اتفاق الطائفة على وثاقة على بن أبى حمزة ثقة و تحرزه عن الكذب و قول على ابن فضال مخالفه. فإن علمنا بالوجدان اتفاق الطائفة على عدم حجية قول على بن فضال و أحرزنا بالتعبد اتفاقهم لشهادة الشيخ، فهذه الشهادة موجبة لعدم حجية شهادة ابن فضال قهراً.

فكلام المحقق الخوئى من أنه تتعارض شهادة الشيخ و شهادة ابن فضال فتتساقطان، هو بالنظر إلى الأمر الأول الذى ذكرناه سابقا؛ ولكنه إن نظر إلى الأمر الرابع من هذه الامور فعلم بأنه لا تعارض بينهما و لا تساقط؛ لأن شهادة الشيخ على عمل الطائفة بأخباره حاكم أو وارد عليها.

قال(على بن أحمد العلوى الموسوى) وَ حَدَّثَنِى جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ دَاوُدَ الصَّرْمِى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِى حَمْزَةَ قَالَ: قَالَ لِى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السّلام: مَنْ جَاءَكَ فَقَالَ لَكَ إِنَّهُ مَرِضَ ابْنِى هَذَا وَ أَغْمَضَهُ وَ غَسَّلَهُ وَ وَضَعَهُ فِى لَحْدِهِ وَ نَفَضَ يَدَهُ مِنْ تُرَابِ قَبْرِهِ فَلَا تُصَدِّقْهُ.

فهذا الخبر رواه ابن أبى حمزة و هو مطعون عليه و هو واقفى و سنذكر[10] ما دعاه إلى القول بالوقف. على أنه لايمتنع أن يكون المراد به الرد على من ربما يدعى أنه تولى تمريضه و غسله و يكون فى ذلک كاذبا لأنه مرض فى الحبس و لم يصل إليه من يفعل ذلک و تولى بعض مواليه على ما قدمناه غسله و عند قوم من أصحابنا تولاه ابنه. فيكون قصد البيان عن بطلان قول من يدعى ذلک.

و نقول: ان نظرت إلى العبارات السابقة و اللاحقة لهذه العبارة كان أوضح مما قاله صاحب البحوث.

قال قبلها:

١٠. ذكر فى ص٦٤ و ٦٥ رواية: وَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيِّ جَمِيعاً عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ الْأَنْبَارِيِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ مَضَى أَبُو إِبْرَاهِيمَ عليه السلام وَ عِنْدَ زِيَادٍ الْقَنْدِيِّ سَبْعُونَ أَلْفَ دِينَارٍ وَ عِنْدَ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى الرَّوَّاسِيِّ ثَلَاثُونَ أَلْفَ دِينَارٍ وَ خَمْسُ جَوَارٍ وَ مَسْكَنُهُ بِمِصْرَ فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام أَنِ احْمِلُوا مَا قِبَلَكُمْ مِنَ الْمَالِ وَ مَا كَانَ اجْتَمَعَ لِأَبِى عِنْدَكُمْ مِنْ أَثَاثٍ وَ جَوَارٍ فَإِنِّى وَارِثُهُ وَ قَائِمٌ مَقَامَهُ وَ قَدِ اقْتَسَمْنَا مِيرَاثَهُ وَ لَا عُذْرَ لَكُمْ فِى حَبْسِ مَا قَدِ اجْتَمَعَ لِى وَ لِوَارِثِهِ قِبَلَكُمْ وَ كَلَامٌ يُشْبِهُ هَذَا. أَمَّا ابْنُ أَبِى حَمْزَةَ فَإِنَّهُ أَنْكَرَهُ وَ لَمْ يَعْتَرِفْ بِمَا عِنْدَهُ وَ كَذَلِكَ زِيَادٌ الْقَنْدِيُّ وَ أَمَّا عُثْمَانُ بْنُ عِيسَى فَإِنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ أَنَّ أَبَاكَ صلوات الله عليه لَمْ يَمُتْ وَ هُوَ حَيٌّ قَائِمٌ وَ مَنْ ذَكَرَ أَنَّهُ مَاتَ فَهُوَ مُبْطِلٌ وَ أَعْمَلُ عَلَى أَنَّهُ قَدْ مَضَى كَمَا تَقُولُ فَلَمْ يَأْمُرْنِى بِدَفْعِ شَيْءٍ إِلَيْكَ وَ أَمَّا الْجَوَارِى فَقَدْ أَعْتَقْهُنَّ وَ تَزَوَّجْتُ بِهِنَّ.

الإشكال الأوّل: قال فی بحوث فی علم الرجال إن الشيخ نفسه نقض كلامه السابق فی موارد متعددة مثل ما ورد فی ذيل رواية فی كتاب الغيبة التی فيها علی بن أبی حمزة

فإن قيل كيف تعولون على هذه الأخبار و تدعون العلم بموته و الواقفة تروى أخبارا كثيرة تتضمن أنه لم يمت و أنه القائم المشار إليه موجودة فی كتبهم و كتب أصحابكم فكيف تجمعون بينها و كيف تدعون العلم بموته مع ذلک. قلنا لم نذكر هذه الأخبار إلا على جهة الاستظهار و التبرع لا لأنا احتجنا إليها فی العلم بموته لأن العلم بموته حاصل لا يشک فيه كالعلم بموت آبائه عليهم السّلام و المشكک فی موته كالمشكک فی موتهم و موت كل من علمنا بموته. و إنما استظهرنا بإيراد هذه الأخبار تأكيدا لهذا العلم كما نروی أخبارا كثيرة فيما نعلم بالعقل و الشرع و ظاهر القرآن و الإجماع و غير ذلک فنذكر فی ذلک أخبارا على وجه التأكيد. فأما ما ترويه الواقفة فكلها أخبار آحاد لا تعضدها حجة و لا يمكن ادعاء العلم بصحتها و مع هذا فالرواة لها مطعون عليهم لا يوثق بقولهم و رواياتهم و بعد هذا كله فهی متأولة.[11]

و قال بعدها:

وَ رَوَى أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ الرِّضَا عليه السّلام يَقُولُ فِي ابْنِ أَبِي حَمْزَةَ أَ لَيْسَ هُوَ الَّذِي يَرْوِي أَنَّ رَأْسَ الْمَهْدِيِ يُهْدَى إِلَى عِيسَى بْنِ مُوسَى وَ هُوَ صَاحِبُ السُّفْيَانِيِّ وَ قَالَ إِنَّ أَبَا إِبْرَاهِيمَ عليه السّلام يَعُودُ إِلَى ثَمَانِيَةِ أَشْهُرٍ فَمَا اسْتَبَانَ لَهُمْ كَذِبُهُ.

وَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: ذُكِرَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ عِنْدَ الرِّضَا عليه السّلام فَلَعَنَهُ ثُمَّ قَالَ:

١١. الغيبة (للطوسی)، كتاب الغيبة للحجة، النص، ص ٤٣.

شهادة الشيخ فى العدة فى الفروعات الفقهية بخلاف المسائل الاعتقادية و منها الإمامة التى وجب فيها العلم بوثوق الخبر و قياس كلامه فى العدة بكلامه فى الغيبة مع الفارق.

إنَّ عَلِيَّ بنَ أَبِي حَمزَةَ أَرَادَ أَنْ لَا يُعْبَدَ اللهُ فِي سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ فَأَبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ... وَ لَوْ كَرِهَ المُشْرِكُونَ وَ لَوْ كَرِهَ اللَّعِينُ المُشْرِكُ قُلْتُ المُشْرِكُ. قَالَ نَعَمْ وَ اللهِ وَ إِنْ رَغِمَ أَنْفُهُ كَذَلِكَ وَ هُوَ فِي كِتَابِ اللهِ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِؤُا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ قَدْ جَرَتْ فِيهِ وَ فِي أَمْثَالِهِ أَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يُطْفِئَ نُورَ اللهِ.

و الطعون على هذه الطائفة أكثر من أن تحصى لا نطيل بذكرها الكتاب؛ فكيف يوثق بروايات هؤلاء القوم و هذه أحوالهم و أقوال السلف الصالح فيهم. و لو لا معاندة من تعلّق بهذه الأخبار التى ذكروها، لما كان ينبغى أن يصغى إلى من يذكرها؛ لأنا قد بيّنّا من النصوص على الرضا عليه السّلام ما فيه كفاية و يبطل قولهم.[۱۲]

الجواب

يمكن أن يقال: شهادة الشيخ على عمل الطائفة بأخباره فى الموضوعات التى لا يحتاج فيها إلى العلم و هم فى هذه لا يعملون بخبر العدل الإمامى الورع؛ لأنه لا يفيد العلم فضلاً عن على بن أبى حمزة الذى ذكر فيه هذه الطعون الكاسرة للاطمئنان لكن فى الفروعات لا نحتاج إلى الاطمئنان؛ لأن فى الأحكام لا يلزم الوثوق بالخبر الذى نقله الراوى و لا يسقط عن الحجية مع الظن بخلافه. فشهادة الشيخ فى العدة فى الفروعات الفقهية بخلاف المسائل الاعتقادية و منها الإمامة التى وجب فيها العلم بوثوق الخبر و قياس كلامه فى العدة بكلامه فى الغيبة مع الفارق.

الإشكال الثانى

شهادة الشيخ على عمل الطائفة حدس من الشيخ باتّفاق الكلّ على وثاقتهم؛ لأن اتفاقهم عنده مسلّم و لا يعلم أن عملهم مستند إلى بناءهم على وثاقتهم ام لا. فاستناد عملهم إلى الابتناء عليها حدس من الشيخ و لا ملازمة بين عملهم و البناء على وثاقتهم و لعلهم عملوا بأخبارهم لاحتفافها بالقرائن أو لأنها عرضت على الأئمة عليهم السّلام و

۱۲. ص۶۹-۷۱.

الإشكال الثانی: شهادة الشیخ علی عمل الطائفة حدس من الشیخ باتّفاق الکلّ علی وثاقتهم.

یمکن أن یقال: إنه و إن کان الحدس فی بناء عملهم بأخبارهم محتمل؛ لکنّ الحس أیضاً محتمل. ففی خبر الشیخ بابتناء الطائفة علی وثاقتهم دوران بین الحس و الحدس و فی الخبر المحتمل للحس و الحدس تجری أصالة الحس.

أیّدوها کما قال العسکری علیه‌السّلام فی کتب بنی فضال الذین کانوا من الفطحیة: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا» من غیر البناء علی وثاقته.

الجواب

یمکن أن یقال: إنه و إن کان الحدس فی بناء عملهم بأخبارهم محتمل؛ لکنّ الحس أیضاً محتمل. ففی خبر الشیخ بابتناء الطائفة علی وثاقتهم دوران بین الحس و الحدس و فی الخبر المحتمل للحس و الحدس تجری أصالة الحس.

الإشکال الثالث

شهادة الشیخ تعارض قول المحقق فی المعارج:

احتجّ الشیخ[١٣] بأنّ الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بکیر، و سماعة، و علی بن أبی حمزة، و عثمان بن عیسی، و بما رواه بنو فضّال، و الطاطریون. و الجواب: أنّا لانعلم إلی الآن أنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء.[١٤]

الجواب الاول

هذا الجواب من النراقی فی انیس المجتهدین:

و القول بأنه لم یعلم عمل الطائفة بأخبار هؤلاء مما ینادی کتبهم بخلافه و الظاهر أن المنکر له إنما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالایمان.

١٣. العدّة، ج١، ص١٥٠.
١٤. معارج الأصول؛ ص٢١٥.

الإشكال الثالث: شهادة الشيخ تعارض قول المحقق فی المعارج: احتجّ الشيخ بأنّ الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير، و سماعة، و علی بن أبی حمزة، و عثمان بن عيسی، و بما رواه بنو فضّال، و الطاطريون. و الجواب: أنّا لانعلم إلی الآن أنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء.

يمكن أن يقال هذا الكلام يشبه كلام الشيخ و يعارض كلام المحقق الذی يحكيه عنه.

الجواب الثانی

كلمات المحقق مختلفة مشوّشة فی أمر الفطحية و الواقفة و غيرهم. هو و إن قال فی المعارج كذلک و لكنه قال فی المعتبر[15]:

و أما سؤر الطيور فطاهر، الا ما كان علی منقاره نجاسة دماً أو غيره، لما رواه علی بن أبی حمزة، عن أبی عبد الله عليه‌السّلام قال: «**لا بأس بفضل الحمام و الدجاجة و الطير**» و ما رواه عمار عنه عليه‌السّلام قال: «**كل الطيور يتوضأ بماء يشرب منه الا أن يری فی منقاره دما**».

لا يقال: علی بن أبی حمزة واقفی و عمار فطحی، فلا يعمل بروايتهما؛

لأنا نقول: الوجه الذی لأجله عمل برواية الثقة قبول الأصحاب و انضمام القرينة، لأنه لو لا ذلک، لمنع العقل من العمل بخبر الثقة، إذ لا وثوق بقوله، و هذا المعنی موجود هنا، فإن الأصحاب عملوا برواية هؤلاء؛ كما عملوا هناک.

و لو قيل: فقد ردّت رواية كل واحد منهما فی بعض المواضع،

قلنا: كما ردّوا رواية الثقة[16] فی بعض المواضع معلّلين بأنه خبر واحد، و الّا فاعتبر كتب الأصحاب؛ فإنک تراها مملوّة من رواية علیٍّ المذكور و عمار، علی أنا لم نر من فقهائنا من ردّ هاتين الروايتين، بل عمل المفتين منهم

١٥. المعتبر فی شرح المختصر، ج١، ص: ٩٣-٩٤.

١٦. هذه إشارة إلی ما قلناه من المحقق الشبيری الزنجانی دام‌ظله من أن الثقة فی كلام الشيخ و المحقق العدل الإمامی المقابل لغير الإمامية.

• هذا الكلام معارض لكلماته الأخرى فكلماته مشوشة و متعارضة فلا تتعارض مع كلام الشيخ رحمه الله.

• إشكال المحقق على الشيخ رحمهما الله بأنه لم يعلم عمل الاصحاب فشهادته ساكتة عن أنهم عند الاصحاب لم يكونوا متحرزين عن الكذب و لا معتبرين عندهم؛ فكلامه يعارض شهادة الشيخ بأن الأصحاب عملوا برواياتهم و لا يعارض غيرها من الشهادات منه و هى كونهم موثوقين عند الشيخ و الأصحاب؛ مضافا إلى أن كلامه فى المعارج عدم العلم من الأصحاب و هو اللا اقتضاء و شهادة الشيخ هو الاقتضاء و الحجة التعبدية و لا تعارض بين الإقتضاء و اللاإقتضاء.

بمضمونها.

قال فى موضع آخر:

لا يقال: على بن أبى حمزة واقفى،

لأنا نقول: تغيره انما هو فى موت موسى عليه السّلام فلا يقدح فيما قبله، على أن هذا الوهن لو كان حاصلا وقت الأخذ عنه، لانجبرت بعمل الأصحاب و قبولهم بها.[١٧]

لنا ما رواه الحسين بن سعيد عن القسم عن على بن أبى حمزة **عن أبى عبد الله** عليه السّلام **قال: «سألته عن السنور؟ قال أربعون»** و فى رواية سماعة **عن أبى عبد الله** عليه السّلام **«من ثلاثين إلى أربعين»** و فى رواية أبى أسامة التى قدمنا **«خمس دلاء»** و فى عمرو بن سعيد ضعف و كذا فى رواية سماعة و رواية أبى أسامة متروكة، فتعين العمل بالأربعين، لاقترانها بعمل الأكثر من الأصحاب و لو عمل بالأقل جوازا و بهذه استظهارا جاز أيضا، فان على بن أبى حمزة واقفى.»[١٨]

قال فى نكت النهاية:

الظاهر أن الشيخ رحمه الله عول على رواية على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبى عمير عن على بن أبى حمزة **قال: سألت أبا الحسن** عليه السلام **عن رجل أوصى بثلاثين ديناراً يعتق بها رجل من أصحابنا، فلم يوجد بذلك، قال: يشترى من الناس، فيعتق.** و على

١٧. المعتبر فى شرح المختصر، ج ١، ص: ٦٨.

١٨. المرجع، ص ٦٩.

قد يقال: إجماع الشيخ لكونه قريب العهد من الطائفة الإمامية هو الخبر المحتمل للحس و الحدس لكن المحقق من المتأخرين و احتمال كون خبره مستنداً إلى الحس أضعف من الشيخ خصوصاً مع شهادة العلماء السابقين بخلافه؛ فاحتمال كونه حدسياً قويٌّ.

بن أبى حمزة واقفى و لا يعلم وقت نقل الرواية عنه.[۱۹]

فهذا الكلام معارض لكلماته الأخرى فكلماته مشوشة و متعارضة فلا تتعارض مع كلام الشيخ رحمه‌الله.

الجواب الثالث

إشكال المحقق على الشيخ رحمهماالله بأنه لم يعلم عمل الاصحاب فشهادته ساكتة عن أنهم عند الاصحاب لم‌يكونوا متحرزين عن الكذب و لا معتبرين عندهم؛ فكلامه يعارض شهادة الشيخ بأن الأصحاب عملوا بروايتهم و لايعارض غيرها من الشهادات منه و هى كونهم موثوقين عند الشيخ و الأصحاب؛ مضافا إلى أن كلامه فى المعارج عدم العلم من الأصحاب و هو اللا اقتضاء و شهادة الشيخ هو الاقتضاء و الحجة التعبدية و لا تعارض بين الإقتضاء و اللاإقتضاء.

الجواب الرابع

قد يقال: إجماع الشيخ لكونه قريب العهد من الطائفة الإمامية هو الخبر المحتمل للحس و الحدس لكن المحقق من المتأخرين و احتمال كون خبره مستنداً إلى الحس أضعف من الشيخ خصوصاً مع شهادة العلماء السابقين بخلافه؛ فاحتمال كونه حدسياً قويٌّ و كذلک العلماء المتأخرين؛ لأن كثيراً من آراء الفقهاء لم يصل إليهم؛ لعدم تأليف كتاب أو عدم وصول الكتب إليهم. لكن فى عصر الشيخ كان أكثر الكتب بأيديهم و يمكن ايضاً إيصال الآراء مشافهةً. فلذا كثيراً ما يقال: إن الإجماعات فى عصر المحقق و العلامة و مثلهم حدسيٌّ و احتمال الحسّ معدوم أو قريب من العدم.

الطريق الثانى

إن الشيخ رحمه‌الله شهد بأن الأصحاب عملوا بروايته و لم نقل بأنهم قائلون بوثاقته و أمانته

۱۹. نكت النهاية؛ ج۳، ص: ۱۶۲.

الطريق الثانی
إن الشيخ رحمه الله **شهد بأن الأصحاب عملوا بروايته و لم نقل بأنهم قائلون بوثاقته و أمانته و منشأ العمل القول بوثاقته؛ و لكنه كالخبر الذی كان ضعيفاً و أجمع الأصحاب على العمل به و المحقق** رحمه الله **سلّمه فی كلامه فی المعتبر فهو بنفسه موجب لحجية الخبر.**

و منشأ العمل القول بوثاقته؛ و لكنه كالخبر الذی كان ضعيفاً و أجمع الأصحاب على العمل به و المحقق رحمه الله سلّمه فی كلامه فی المعتبر[٢٠] فهو بنفسه موجب لحجية الخبر.

المتحصل من البحث عن وثاقة عليٍّ بن أبی حمزة البطائنی

أنه موثّق؛ فلنا طرق صحيحة لإثبات وثاقته و قبول شهادة الشيخ له بأنه من الذين عمل الطائفة برواياتهم لاعتقادهم بوثاقته. فشهادة الشيخ مقبولة تعبداً و لو كان الظنّ بخلافها و لا ذابّ عنها شرعاً خصوصاً إذا كانت تخالف رواياته روايات من الثقات الإمامية الاثنی عشرية.

المآخذ

١. طوسی، محمد بن حسن، ***العُدة فی أصول الفقه*** – قم، چاپ: اول، ١٤١٧ ق.

٢. طوسی، محمد بن الحسن، ***الغيبة (للطوسی)/ كتاب الغيبة للحجة***، ١جلد، دار المعارف الإسلامية – ايران ؛ قم، چاپ: اول، ١٤١١ق.

٣. محقق حلی، جعفر بن حسن، ***معارج الأصول*** – لندن، چاپ: اول، ١٤٢٣ ق.

٤. حلّی، محقق، نجم الدين، جعفر بن حسن، ***المعتبر فی شرح المختصر***، ٢ جلد، مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام، قم – ايران، اول، ١٤٠٧ ه ق

٥. حلّی، محقق، نجم الدين، جعفر بن حسن، ***نكت النهاية***، ٣ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم – ايران، اول، ١٤١٢ ه ق

٦. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، ***رجال النجاشی***

٧. محسنی، محمد آصف، ***بحوث فی علم الرجال***–قم، چاپ چهارم، ١٤٢١ ه ق.

٨. موسوی خوئی، سيد ابوالقاسم، ***معجم رجال الحديث***، نرم افزار دراية النور، مؤسسۀ تحقيقات كامپيوتری نور.

---

٢٠. ص٩٤.



پژوهش فقهی

منصور جعفرزاده

پژوهشگر مقطع خارج

أقسام التلقيح الصناعي وأحكامها

خلاصة البحث

قد ذكرنا فى هذه الرسالة عشر صور للتلقيح الصناعى وذهبنا إلى جواز ثلاث صور من هذه الصور أى الصور التى يتحقق التلقيح الصناعى بين الزوجين وقلنا بعدم جواز بقية الصور إما لأجل أصالة الإحتياط فى الفروج أو إطلاق الرواية الشريفة أو إرتكاز المتشرعة أو جميع هذه الثلاثة أو إثنين منها.

الكلمات الرئيسية

التلقيح الصناعى، الجواز، إطلاق الرواية، أصالة البرائة، عدم الجواز، اصالةالإحتياط فى الفروج، إطلاق الرواية، إرتكاز المتشرعة.

التمهيد

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة والسلام على سيّدنا ونبيّنا محمّد وآله الطّيبين الطّاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

من المباحث الحديثة، البحث عن التلقيح الصناعى، و له صور و أقسام متعددة نبحث عنها بمقدار ما يوفقنا الله تعالى له.

من المباحث الحديثة البحث عن التلقيح الصناعى، و قد صارت عملية التلقيح اليوم عملية شايعة فى الجملة فتبدو البحث عنه وتبيين مسائله وفروعاته من حيث الحكم الشرعى اكثر ضرورة واهمية حيث إنه يرتبط بالتوالد و من المعلوم أن طيب المولد له اهمية كثيرة وإن لم تتبين احكامه الشرعية أمكن أن يبتلى الناس بامور غير شرعيه من حيث هذا الأمر ، ثم إن التلقيح له صور و أقسام متعددة نبحث عنها بمقدار ما يوفقنا الله تعالى له إن شاء الله تعالى ونكتفى الآن بالأحكام التكليفى للصور الآتية للتلقيح ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لتكميل البحث وتحقيق الأحكام الوضعى أيضا إنه سميع مجيب ، ثم نشكر كل من استفدنا منه فى هذه الرسالة بأى نحو ، سيما سماحة الأستاذ آية الله الشيخ محمد مهدى شب زنده دار دام ظله ونسأل الله تعالى لهم التوفيق.

الصورة الأولى

التلقيح بإدخال منى الرجل فى رحم زوجته أو مملوكته بالأنبوبة أو غيرها، من دون مجامعة.

الظاهر أنه جائز، ولا بأس به بشرط عدم ارتكاب المحرّم فى هذه العملية من اللمس الحرام أو النظر أو الاستمناء أو غيرها، لعدم دليل على حرمته وجريان أصالة البرائة عقلاً و نقلاً، بل يدلّ عليه إطلاق قول رسول الله الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم فى صحيح محمد بن مسلم: من كان يحبّ أن يتبع سنّتى فليتزوج فإن من سنتى التزويج، واطلبوا الولد فإنى أكاثر بكم الأمم.[1] أو أكثروا الولد أكاثر بكم الأمم غداً.[2] وقوله صلى الله عليه و آله و سلم على ما فى الخرائج والجرائح:

١. الخصال، الشيخ الصدوق قدس سره، ص ٦١٥-٦١٤.
٢. الكافى، ج ٦، ص ٢، باب فضل الولد.

تناكحوا تناسلوا، فإنى أباهى بكم الأمم.[3]

الصورة الثانية

التلقيح بين بويضة الزوجة ونطفة الزوج خارج الرحم، ثم نقل الملقّحة إلى رحم الزوجة.

الظاهر عدم البأس به أيضاً بالشرط المذكور، لإطلاق الدليل السابق وجريان البرائة عقلاً و نقلاً.

الصورة الثالثة

التلقيح بين بويضة الزوجة ونطفة الزوج خارج الرحم وإبقاء الملقّحة خارج الرحم فى محفظة إلى زمان الولادة.

الظاهر أيضاً الجواز بشرط عدم ارتكاب محرم لإطلاق الدليل و جريان الأصل.

الصورة الرابعة

التلقيح بين بويضة الزوجة ونطفة الزوج خارج الرحم، ثم نقل النطفة الملقّحة إلى رحم امرأة أخرى يحرم نكاحها على صاحب النطفة.

الظاهر أنه غير جائز، لوجوب الاحتياط فى الفروج المدلول عليه بخبر ابن سيابة الآتى إن شاء الله تعالى.[4]

الصورة الخامسة

التلقيح بإدخال منى الرجل فى رحم يحرم عليه من دون مجامعة.

الظاهر أنه غير جائز، و يمكن الاستدلال عليه بوجوه:

الوجه الأول

قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾[5]

بيان الاستدلال: قد يقال بأن مقتضى الصناعة هو وجوب حفظ المرأة فرجها، ومقتضى مناسبة الحكم والموضوع بل إطلاق حفظ الفرج هو التحفظ على الفرج عن كل ما يناسبها، فيخرج منه مثل حفظ الفرج عن إصابة الماء بدخول النهر تخصصاً لا تخصيصاً، ومن جملة ما يناسب الفرج ما يرتبط بتوليد الأولاد بأنحاء شتى، خرج من ذلك تمكينها

---

٣. الخرائج والجرائح، قطب الدين الراوندى، ج ٢، ص ٩٢٠.

٤. راجع إلى الوجه الثانى عشر للصورة الخامسة، الحديث الثانى.

٥. النور، ٣١.

الصورة الأولى

التلقيح بإدخال منى الرجل فى رحم زوجته أو مملوكته بالأنبوبة أو غيرها، من دون مجامعة.

الظاهر أنه جائز، ولا بأس به بشرط عدم ارتكاب المحرّم فى هذه العملية من اللمس الحرام أو النظر أو الاستمناء أو غيرها، لعدم دليل على حرمته وجريان أصالة البرائة عقلاً و نقلاً، بل يدلّ عليه إطلاق قول رسول الله الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم **فى صحيح محمد بن مسلم:** من كان يحبّ أن يتبع سنّتى فليتزوج فإن من سنتى التزويج، واطلبوا الولد فإنى أكاثر بكم الأمم. **أو** أكثروا الولد أكاثر بكم الأمم غداً. **وقوله** صلى الله عليه و آله و سلم **على ما فى الخرائج والجرائح:** تناكحوا تناسلوا، فإنى أباهى بكم الأمم.

للزوج و المالک من المجامعة ومن إفراغ المنى فى فرجها بالمجامعة بالدليل، ويبقى تمكينها لغير الزوج والمالک، بل وتمكينها للزوج من تلقيح نطفة الغير، بل والتمكين له من تلقيحها بنطفته نفسه بغير الجماع، تحت إطلاق الآية أو عمومها؛ فإن الدليل إنّما يقتضى وجوب تمكين الزوجة من الاستمتاع بها لاوجوب التمكين من الاستيلاد؛ ولذا يجوز لها شرب ما يمنع الحمل بغير الإسقاط، فيبقى تمكينه من الاستيلاد؛ بغير الجماع مندرجاً تحت منع الآية. نعم، يجوز لها التمكين من الاستيلاد بالمجامعة؛ فإنه من ملابسات الجماع الجائز[6].

وفيه: أن الظاهر من وجوب الحفظ فى الآية الكريمة بمناسبة الحكم والموضوع هو وجوب حفظ المرأة فرجها عما ينافى العفة[7]، لا عما يناسب الفرج ولو لم يكن منافياً للعفاف، فلا يشمل حفظه من إدخال الزوج نطفته فيه بغير الجماع. نعم، يشمل حينئذ حفظ الفرج من نطفة الأجنبى، لكن لو أفرغ ماء الأجنبى فى رحم الأجنبية بالأنبوبة الواردة فى الرحم من طريق الفرج من دون أن يفرغ الماء فى الفرج، فلم تشمله الآية ظاهراً؛ لأن هذا الإفراغ ولو كان منافياً للعفة، لكن لايرتبط بالفرج حتى يكون ممنوعاً، بل يرتبط بالرحم، وهو ليس موضوعاً فى الكريمة، وأما إدخال الأنبوبة فى الفرج فليس

٦. بررسی رحم جایگزین از منظر پزشکی، حقوقی، فقهی... رسالة الرحم البديل من منظار فقهی، آية الله القائنی ص ٦-٧٥.

٧. قد أشار بعض الأفاضل إلى معنى قريب من هذا فى رسالته المطبوعة فى مجموعة: اهدای گامت و جنين در درمان ناباروری، الصفحة الرقم ١٣٣.

منافياً للعفّة إن وقع بيد زوجها أو نفسها أو النساء الأخرى من دون نظر و لمس. وكذا لا تشمل الآية الكريمة إدخال النطفة فى الرحم بواسطة إيجاد المنفذ فى الرحم و إدخال الأنبوبة فيه، كما اعترف به المستدل.[8]

ثم إنّا لم نقل إن الحفظ فى الآية هو الحفظ مما لايحلّ؛ لأن الظاهر أن الله تبارک وتعالى فى صدد بيان التكليف بنفس الآية، كما يظهر هذا من استدلال الإمام عليه الصلاة والسلام ببعض آيات حفظ الفرج على حرمة الاستمناء المنقول فى بعض الأخبار[9]، لا أنها بصدد بيان وجوب الحفظ بالآية الكريمة وإيكال تبيين المتعلق إلى الأدلة الأخرى من الروايات وغيرها، فيلزم أن يبيّن ما يجب حفظ الفرج منه ولو كان الحفظ فى الآية الشريفة مما لايحل، فهو إيكال التبيين إلى سائر الأدلة؛ إذ لم يبين ما لايحلّ فى الآية المباركة.

ثم إنه يحتمل أن يكون المراد، الحفظ من النظر لاقترانه بقوله تبارک وتعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾، فلا يتم الظهور فى وجوب الحفظ عن مطلق المنافى للعفة، لاحتمال قرينية هذه الجملة.

بل وردت روايات دالة على أن الحفظ فى الآية هو من النظر.

منها: رواية أبى عمرو الزبيرى عن أبى عبد الله عليه الصلاة والسلام فى حديث طويل:

قال عليه الصلاة والسلام: و قال: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ من أن تنظر إحداهن إلى فرج أختها وتحفظ فرجها من أن ينظر إليه وقال: كل شيء في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزنا إلّا هذه الآية فإنها من النظر.[10]

ومنها: ما رواه فى دعائم الإسلام:

عن أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام قال: وقال تبارك وتعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، يعني من أن ينظر أحدهم إلى فرج أخيه ويحفظ فرجه من أن ينظر إليه أحد، ثم قال أبو عبد الله عليه الصلاة والسلام: كل شيء في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزنا إلّا هذه الآية، فإنها من النظر.[11]

ومنها: رواية على بن الحسين المرتضى فى رسالة المحكم والمتشابه نقلا من تفسير النعمانى:

بسنده عن عليّ أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام في قوله عز وجل: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ

٨. بررسى رحم جايگزين از منظر پزشكى، حقوقى و فقهى، رسالة الرحم البديل من منظار فقهى، آية الله القائنى، ص ٧٧.

٩. وسائل الشيعة، الباب ٣ من أبواب نكاح البهائم ووطئ الأموات والاستمناء، الحديث ٤، ج ٢٨، ص ٣٦٤.

١٠. وسائل الشيعة، الباب ٢ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١، ج ١٥، ص ١٦٦.

١١. دعائم الإسلام، ج ١، ص ٧-٦؛ مستدرک الوسائل، ج ١، ص ٢٤٥، الرقم ٤٨٩ /٣.

الظاهر من وجوب الحفظ فى الآية الكريمة بمناسبة الحكم والموضوع هو وجوب حفظ المرأة فرجها عما ينافى العفة، لا عما يناسب الفرج ولو لم يكن منافياً للعفاف، فلا يشمل حفظه من إدخال الزوج نطفته فيه بغير الجماع. نعم، يشمل حينئذ حفظ الفرج من نطفة الأجنبى، لكن لو أفرغ ماء الأجنبى فى رحم الأجنبية بالأنبوبة الواردة فى الرحم من طريق الفرج من دون أن يفرغ الماء فى الفرج، فلم تشمله الآية ظاهراً؛ لأن هذا الإفراغ ولو كان منافياً للعفة، لكن لايرتبط بالفرج حتى يكون ممنوعاً، بل يرتبط بالرحم، وهو ليس موضوعاً فى الكريمة

أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِكَ أَزْكى لَهُمْ﴾ قال: معناه لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن، أو يمكنه من النظر إلى فرجه، ثم قال: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ أى: ممن يلحقهن النظر، كما جاء في حفظ الفروج، فالنظر سبب إيقاع الفعل من الزنا وغيره.[۱۲]

ومنها: ما رواه محمد بن على بن الحسين بإسناده إلى وصية أميرالمؤمنين عليه الصلاة والسلام لولده محمد بن حنفية رضى الله عنه من أنه عليه الصلاة والسلام قال:

وفرض على البصر أن لا ينظر إلى ما حرّم الله عز وجل عليه فقال عز من قائل: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ فحرم أن ينظر أحد إلى فرج غيره.[۱۳]

ومنها ما أرسله الصدوق رحمه الله تعالى وقال:

وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِكَ أَزْكى لَهُمْ﴾ فقال: كل ما كان في كتاب الله من ذكر حفظ الفرج، فهو من الزنا إلاّ في هذا الموضع، فإنه للحفظ من أن ينظر إليه.[۱٤]

ومنها: صحيح أبى بصير المروى فى تفسير القمى رحمه الله تعالى:

عن أبى عبدالله عليه الصلاة والسلام ذيل قوله تبارك و تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ

۱۲. وسائل الشيعة، الباب ۱ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥، ج ۱، ص ۳۰۰.
۱۳. الفقيه، ج ۲، ص ۷-٦۲٦، باب الفروض على الجوارح، الرقم ۳۲۱٥؛ وسائل الشيعة، الباب ۲ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ۷، ج ۱٥، ص ۱۷۰- ۱٦۹.
۱٤. الفقيه، ج ۱، ص ۱۱٤، باب آداب دخول الحمام والدعاء له، الرقم ۲۳٥، تصحيح و تعليق: على أكبر الغفارى رحمه الله تعالى؛ وسائل الشيعة، الباب ۱ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ۳، ج ۱، ص ۳۰۰.

﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، قال: كل آية في القرآن في ذكر الفروج، فهى من الزنا، إلاّ هذه الآية، فإنها من النظر، فلا يحل لرجل مؤمن أن ينظر إلى فرج أخيه، ولا يحل للمرأة أن تنظر إلى فرج أختها.[۱۵]

وسند الأوّل والثانى والثالث ضعيف، و الرابع يمكن تصحيحه، والظاهر أنه فسّر الآية وبيّن المراد ممّا أوجبت آية غضّ البصر عنه، لا أنه بيّن مصداقاً للآية، و الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام بيّن بهذا الكلام الشريف أن الغضّ فى الآية هو من الفرج؛ لأجل ذكر حفظ الفرج بعده، فإذا ثبت أن الغضّ من البصر فى الآية هو من الفرج لا مطلقاً؛ لمكان ذكر حفظ الفرج بعده، فالظاهر أن حفظ الفرج أيضاً ليس مطلقاً، بل هو من النظر خاصةً؛ لمكان ذكر النظر قبله. بل يؤيد هذا بالروايات التى فسّرت الغضّ من البصر وحفظ الفرج معاً أو حفظ الفرج خاصة.

وأما الخامس، فقد يقال بحجّية مراسيل الصدوق رحمه الله تعالى التى أسندها إلى المعصوم عليه الصلاة و السلام بنحو القطع و الجزم، كقوله: «قال الصادق عليه الصلاه و السلام »و نحوه،[۱۶] و الظاهر أنه لظهور هذا الإسناد فى ثبوت الرواية عنده، و يمكن أن يقال: إن هذا الإسناد محتمل للحس و الحدس، أى يحتمل أن يكون الإسناد القطعى لأجل ثبوت الرواية عنده بسند معتبر، و يحتمل أن يكون لأجل ثبوتها بأمور حدسية، و سيرة العقلاء قائمة على حمل مثله على الحس فيما إذا لم تكن هناك إمارة على الحدس.[۱۷]

وأما السادس فصحيح، لكن قد يستشكل فى تفسير على بن إبراهيم بأنه جمعه بعض تلامذته الذين يجهل حالهم فى الرجال.

وأما توجيه الروايات بأن المراد منها أن الآية الشريفة تدل على حرمة التمكين من النظر إلى الفرج لا انحصار مدلولها فى ذلك، فمرادها أن سائر الآيات لا تتعرض لحرمة هذا بخلاف هذه الآية الكريمة، لا انّ هذه الكريمة لا تشتمل على حكم غير التمكين من النظر إلى الفواحش التى تتضمن حكمها سائر الآيات[۱۸]، صحيح؛ لأن جعل المقابلة بين هذه الآية وسائر الآيات وإن كان ظاهراً فى أن هذه الآية الكريمة تنحصر فى النظر، بل قوله عليه الصلاة والسلام فى مقام بيان المراد من الآية: (فإنه للحفظ من أن ينظر إليه) ظاهر عرفاً فى الانحصار، أما حيث إن سائر الآيات تدل على وجوب الحفظ من الزنا والسحق

۱۵. تفسير القمى (رحمه الله تعالى)، ج ۲، ص ۱۰۱.

۱۶. كتاب الصلاة، تقرير بحث النائينى (قدس سره) للكاظمى(رحمه الله)، ج ۲، ص ۲۶۲؛ كتاب البيع، الإمام الخمينى (قدس سره الشريف)، ج ۲، ص ۶۲۸.

۱۷. هذا الكلام مأخوذ من بعض الأساتيد (دام ظله).

۱۸. بررسى رحم جايگزين از منظر پزشكى...، مركز تحقيق وتوسعه علوم انسانى (سمت)، رسالة الرحم البديل من منظار فقهى ص ۷۸–۷۷.

ثم إنّا لم نقل إن الحفظ فى الآية هو الحفظ مما لايحلّ؛ لأن الظاهر أن الله تبارک وتعالى **فى صدد بيان التكليف بنفس الآية، كما يظهر هذا من استدلال الإمام** عليه الصلاة والسلام **ببعض آيات حفظ الفرج على حرمة الاستمناء المنقول فى بعض الأخبار، لا أنها بصدد بيان وجوب الحفظ بالآية الكريمة وإيكال تبيين المتعلق إلى الأدلة الأخرى من الروايات وغيرها، فيلزم أن يبيّن ما يجب حفظ الفرج منه ولو كان الحفظ فى الآية الشريفة مما لايحل، فهو إيكال التبيين إلى سائر الأدلة؛ إذ لم يبين ما لايحلّ فى الآية المباركة.**

والاستمناء و اللواط، وهذه أشدّ من النظر، فلا محالة تشتمل الآية على حكم الفواحش التى تتضمن حكمها سائر الآيات؛ لأن النهى عن الأخف نهى عن الأشد بالطريق الأولى.

لكن لا يجدى هذا التوجيه فى رفع الإشكال عن دلالة الآية على ما نحن فيه؛ إذ لا يعلم كون الإفراغ هذا من الفواحش التى تتضمن حكمها سائر الآيات، حتى يقال بشمول الآية له بادعاء أن الروايات المذكورة ناطقة بأن هذه الآية تدلّ على حرمة الفواحش المذكورة فى سائر الآيات مع إضافة حرمة التمكين من النظر؛ لاحتمال اختصاص الحفظ فى سائر الآيات بالحفظ عن مثل الزنا، بل الروايات تدل على هذا و كذا لا تعلم أشدّية إفراغ نطفة الأجنبى فى رحم الأجنبية بالآلات من النظر إلى فرجها، إلّا أن يقال بأن المرتكز فى أذهان المتشرّعة أشدّيته منه، لكن تحقق هذا الارتكاز ليس بمعلوم.

ولو قيل: «إن الروايات المذكورة ناطقة بأن سائر الآيات تدل على حرمة الزنا دون التمكين من النظر، وهذه الآية الكريمة تدل عليهما معاً، لكن لاتنفى إطلاق الآية للحفظ ممّا يناسب الفرج مطلقاً أو بشرط أن يكون منافياً للعفة»، فهو خلاف الظاهر جداً.

الوجه الثانى

قوله تبارک وتعالى فى الكتاب العزيز: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾[١٩]

وتقريب الاستدلال به يمكن بوجهين:

التقريب الأوّل

إن قوله تبارک وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾، مطلق يشمل الحفظ من كلّ ما يناسب

١٩. المؤمنون ٧- ٥؛ المعارج ٣١-٢٩.

الفرج، و قد عدّ فی الآیة المبارکة من لایحفظ فرجه من غیر زوجته ومملوکته، من العادین، فیحرم ترک حفظ الفرج للرجل، و إذا ثبتت حرمة ترک حفظ الفرج للرجل ثبتت حرمته للمرأة أیضاً؛ لوحدة تکلیف حفظ الفرج فی الرجل والمرأة و اشتراکه بینهما، فیحرم تمکین الأجنبیة من إفراغ ماء الأجنبی بالآلات فی رحمها؛ لأنه مناف للحفظ.

ویمکن أن یستدل علی وحدة التکلیف بین الرجل والمرأة بوجهین:

الأوّل: قوله تعالی فی سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[20]؛ لأنه ذکر الموارد التی یشترک فیها الرجل والمرأة و یستویان فیها إلاّ فی الأحکام التی صرّح فی الشرع الأنور بالفرق بینهما فیها، فیظهر لا فرق فی وجوب حفظ الفرج منه بین الرجل والمرأة بحکم وحدة السیاق وعدم بیان الفرق بینهما فیه فی الشرع الأقدس.

و لأنّ حذف متعلق حفظ الفرج وذکر الحفظ علی الرجل والمرأة ظاهر فی أن متعلق الحفظ فیهما أمرٌ واحدٌ إلاّ أن یصرّح بالفرق بینهما، کما ذکر بعض الأفاضل فی کتابه ما یکون قریباً بهذا الأخیر.[21]

ثم إنه لا فرق بین أن تدل الآیة الشریفة علی وجوب حفظ الفرج أم لا، لأنها تدل علی اشتراک التکلیف بین الرجل والمرأة، سواء کان التکلیف وجوبیاً أم ندبیاً.

الثانی: الروایات المتقدمة فی ذیل الآیة السابقة بعد الفراغ عن تفسیرها الحفظ بالحفظ من الزنا، حیث ذکرت أن کل آیة فی القرآن فی ذکر حفظ الفروج فالمراد منه الحفظ من الزنا إلاّ تلک الآیة، فإنها من النظر؛ إذ الظاهر من الروایات أن الحفظ هناک یکون من النظر فی الرجل والمرأة کلیهما؛ لأن الصحیح من هذه الروایات و إن فسرت الآیة المختصة بالرجال، أن الحفظ فی الآیتین إنّما هو من النظر؛ لانّ الآیتین متشابهتان، غیر أن واحدة منها ذکرت حکم الرجل والأخری حکم المرأة، وبعید جداً أن یکون الحفظ فی إحدیهما من النظر دون الأخری، والمتفاهم العرفی من الروایة الشریفة أن الحفظ فی الآیتین یکون من النظر، ویؤیده ذکر هذا التفسیر للرجل والمرأة فی بعض هذه الروایات.

إذا عرفت هذا، فالظاهر أیضاً من هذه الروایات أن التکلیف وحدانی ذکر بعض مصادیق المکلف به فی سائر الآیات و بعضها الآخر الذی لم یذکر فی تلک الآیات، فی آیة الغضّ، و حیث استظهرنا أن المذکور فی آیة الغضّ مشترک بین الرجل و المرأة،

---

۲۰. الأحزاب ۳۵.

۲۱. التلقیح الصناعی، آیة الله محمد جواد الفاضل اللنکرانی، ص ۱۰۵.

وردت روايات دالة على أن الحفظ فى الآية هو من النظر.
منها: رواية أبى عمرو الزبيرى عن أبى عبد الله عليه الصلاة والسلام **فى حديث طويل:** قال عليه الصلاة والسلام: و قال: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ من أن تنظر إحداهن إلى فرج أختها وتحفظ فرجها من أن ينظر إليه وقال: كل شيء في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزنا إلّا هذه الآية فإنها من النظر.

فالتكليف كلّه مشترك بينهما أيضاً؛ لأنه تكليف واحدٌ. و كذا آية الغضّ متضمنة للتكليف كلّه؛ لانها كما قلنا تشمل المصاديق المذكورة فى سائر الآيات و هذه الآيه مشتركة بين الرجل و المرأة فالتكليف مشترك بينهما بمقتضى الآية الشريفة أيضاً.

فعلى هذا، لو قيل بأن الآية الكريمة فى سورة المؤمنون الآمرة بحفظ الرجال فروجهم، مطلقة ولاتختص بالزنا، وأجيب عن مفاد هذه الروايات الدالة على اختصاص هذه الآية المباركة بالزنا، أمكن الحكم بشمول هذا التكليف المطلق للنساء؛ لأنا استفدنا من هذه الروايات اشتراک التكليف بين الرجل والمرأة، و أجبنا عن دلالتها على اختصاص الآية بالزنا.

على أنّ بقية فقرات هذه الآيات المبحوث عنها فى سورة المؤمنون والمعارج من الخشوع فى الصلاة والإعراض عن اللغو وغيرهما ايضاً لاتختص بالرجل، فوحدة السياق تقتضى عدم اختصاص حفظ الفرج فى الآيتين بالرجل أيضاً، و كون المراد الأعم من الرجل والمرأة، و إن ذكر الرجل خاصة. نعم، يستثنى فى المرأة حينئذ من جواز ترک الحفظ، ترک حفظ الفرج على ما ملكت أيمانها، فلا تجوز لها تركه، هذا.

إن قلت: إن الإطلاق منصرف إلى حفظ الفرج من الجماع، فلا تشمل الآية الكريمة إدخال الماء فى الفرج بالأنابيب.

قلت: إن الانصراف ناشئ من غلبة الوجود أو شدّته أو يحتمل أن يكون ناشئاً منه على الأقل.

هذا تمام الاستدلال فى التقريب الأوّل.

لكن يردّ هذا الاستدلال بما تقدّم فى الآية السابقة، من أن الظاهر من حفظ الفرج فى الآية الكريمة بمناسبة الحكم والموضوع، حفظ الفرج مما ينافى العفّة، و لو كان إفراغ الماء فى رحم الأجنبية بالأنبوبة من دون أن يفرغ فى الفرج، منافياً للعفّة، فتمكين الأجنبية

له فعل المنافى للعفّة مع الرحم، وترک حفظ الرحم من المنافى للعفّة، ولا تدل الكريمة على حرمته؛ لأنها تدلّ على حرمة ترک حفظ الفرج مما ينافى العفّة لا حرمة ترک حفظ الرحم، **اللّهمّ إلاّ أن يقال** بأن عبور ماء الأجنبى من الأنبوبة الداخلة فى الفرج من دون أن يفرغ فيه هو الفعل المنافى للعفّة مع الفرج وترک حفظه من المنافى، فتشمله الآية.

و أما إدخال الأنبوبة فى الفرج: لايكون منافياً للعفّة لوكان بواسطة الزوج أو نفسها أو النساء من دون نظر ولمس و لو كان منافياً لها فى الصورة الأخيرة، لم يكن حراماً، لو قلنا بجواز الإفراغ، وكان الإفراغ مضطراً إليه، ولم يمكن إدخال الإنبوبة بيد الزوج أو نفسها.

على أن الروايات السابقة دالّة على أن الحفظ هو من الزنا فلايتم الاستدلال.

التقريب الثانی

إن الحفظ فى الآية الكريمة مطلق يشمل كل حفظ حتى حفظ الرجل ماء فرجه من الإفراغ فى رحم الأجنبية بالأنبوبة ومن دون الجماع.[٢٢]

وفيه: أن المذكور فى الآية الشريفة حفظ الفرج، فيشمل ما لو أنزل الماء بترک حفظ الفرج، مثل أن ينزل بالوطى، لكن لم يذكر حفظ ماء الفرج مستقلاً، فلو أنزل الماء بطريق شرعى ثم أرسل إلى رحم الأجنبية من دون ارتكاب المحرم، لم تشمله الآية، إلاّ أن يقال: إن المتفاهم العرفى من حفظ الفرج، حفظه و حفظ مائه و لو بعد أن ينزل من الفرج بالطريق الحلال، لكن فى هذا الفهم عرفيّة تردّد لو لم يكن ممنوعاً. و على كل حال، فقد عرفت دلالة الروايات على أن الحفظ هو من الزنا.

ثم إنه قد يقال بأن المراد من الحفظ فى صدر الآية، هو الحفظ من الزنا بدليل الروايات، لكن ذيل الآية الكريمة مطلق، حيث يقول: ﴿فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾، فقوله تبارک وتعالى: ﴿وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ مطلق يدل على أنه لو ترک الرجال حفظ فروجهم و ابتغوا غير هذين الطريقين مطلقاً، فهم العادون، و من مصاديق قوله تبارک وتعالى: ﴿فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، إقرار الرجل نطفته فى رحم الأجنبية، فيحرم عليه. وكذا يحرم على المرأة التمكين من إدخال نطفة غير زوجها فى رحمها على أساس قاعدة اشتراک التكليف بين الرجل والمرأة، من دون احتياج إلى قاعدة حذف المتعلق واستفادة العموم منه، ويدلّ على هذا الإطلاق بعض الروايات التى استدل الإمام عليه الصلاة والسلام فيها بهذه الآية على حرمة الاستمناء.

ففى رواية أحمد بن عيسى فى نوادره عن أبيه، قال: **سئل الصادق** عليه الصلاة والسلام **عن الخضخضة فقال: إثم عظيم قد نهى الله في كتابه وفاعله كناكح نفسه، ولو علمت بما يفعله ما أكلت معه، فقال السائل: فبيّن لي يا ابن رسول الله من كتاب الله فيه، فقال: قول الله: ﴿فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ وهو مما**

٢٢. كلمات سديدة، آيت الله المؤمن القمى، الشيخ محمد، ص٨٦.

على أنّ بقية فقرات هذه الآيات المبحوث عنها فى سورة المؤمنون والمعارج من الخشوع فى الصلاة والإعراض عن اللغو وغيرهما ايضاً لاتختص بالرجل، فوحدة السياق تقتضي عدم اختصاص حفظ الفرج فى الآيتين بالرجل أيضاً، و كون المراد الأعم من الرجل والمرأة، و إن ذكر الرجل خاصة. نعم، يستثنى فى المرأة حينئذ من جواز ترک الحفظ، ترک حفظ الفرج على ما ملكت أيمانها، فلا تجوز لها تركه، هذا.

لكن يردّ هذا الاستدلال بما تقدّم فى الآية السابقة، من أن الظاهر من حفظ الفرج فى الآية الكريمة بمناسبة الحكم والموضوع، حفظ الفرج مما ينافى العفّة، و لو كان إفراغ الماء فى رحم الأجنبية بالأنبوبة من دون أن يفرغ فى الفرج، منافياً للعفّة، فتمكين الأجنبية له فعل المنافى للعفّة مع الرحم، وترک حفظ الرحم من المنافى للعفّة، ولا تدل الكريمة على حرمته؛ لأنها تدلّ على حرمة ترک حفظ الفرج مما ينافى العفّة لا حرمة ترک حفظ الرحم.

وراءذلك[23]،

فتمسّک لحرمة الاستمناء بهذه الآية المباركة، وجعل الاستمناء من مصاديق استعمال الرجل فرجه فى غير زوجته وجاريته، وهو كاشف عن إطلاق الآية؛ لأن الإمام عليه الصلاة والسلام يريد أن يقول: حتى ولو لم أذكر ذلک وقمتم بالتدقيق لاستطعتم مِنَ الاستدلال بإطلاقها على حرمة الاستمناء.[24]

وفيه: أن قوله تبارک وتعالى: ﴿فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، تفريع على الاستثناء والمستثنى منه، كما ذكر العلامة الطباطبائى قدس سره الشريف فى تفسير الميزان[25]، و الظاهر أن هذه الجملة تدلّ على ما يدلّ عليه الاستثناء والمستثنى منه ولاتزيد عنهما، إلاّ أن الاستثناء والمستثنى منه بلسان توصيف المؤمنين، وهذه الجملة بلسان بيان التكليف، فمتعلق الحفظ فى الموضعين واحد، وحيث إن المراد من الحفظ فى صدر الآية، هو الحفظ من المواقعة والمقاربة، فلا محالة يكون المراد من ﴿وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، مواقعة غير الزوجه والمملوكة، ولا أقل من احتماله؛ لذكر مسّ الزوجه والمملوكة قبل هذه الجملة، فلا ينعقد الإطلاق.

٢٣. وسائل الشيعة، الباب ٣ من أبواب نكاح البهائم ووطئ الأموات والاستمناء، الحديث ٤، ج ٢٨، ص ٣٦٤.
٢٤. التلقيح الصناعى، آية الله الفاضل اللنكرانى، محمد جواد، ص ١٠٩– ١٠١.
٢٥. تفسير الميزان، ج ١٥، ص١٠.

وقد ذكر العلامة الطباطبائی قدس سره الشريف فی معنی هذه الجملة المبارکة:

وقوله: ﴿فَمَنِ ابْتَغى وَراءَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ العادُونَ﴾ تفريع علی ما تقدم من الاستثناء والمستثنی منه، أی إذا كان مقتضی الإيمان حفظ الفروج مطلقا إلاّ عن طائفتين من النساء هما الأزواج وما ملكت أيمانهم، فمن طلب وراء ذلک، أی مسّ غير الطائفتين، فأولئک هم المتجاوزون عن الحدّ الذی حدّه الله تعالی لهم.[٢٦]

وأما رواية النوادر فلا تدلّ علی إطلاق الآية؛ لأنها تقول: (وفاعله كناكح نفسه)، فيعلم أن سرّ شمول الآية المبارکة للاستمناء، هو أن فاعله كناكح نفسه وأن الاستمناء من قبيل النكاح، فلا تدلّ الآية علی حرمة كلّ استعمال للفرج، بل تدلَ علی حرمة ما يكون من قبيل النكاح ولاأقل من احتمال أن يكون السرّ ذلک؛ لذكر الجملة المذكورة فی الرواية.

الوجه الثالث

قوله تبارک وتعالی: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَبَناتُكُمْ وَأَخَواتُكُمْ وَعَمّاتُكُمْ وَخالاتُكُمْ وَبَناتُ الْأَخِ وَبَناتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهاتُكُمُ اللاَّتی أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ وَأُمَّهاتُ نِسائِكُمْ وَرَبائِبُكُمُ اللاَّتی فی حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللاَّتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنائِكُمُ الَّذينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلاَّ ما قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحيماً﴾[٢٧].

بتقريب أن متعلق التكليف محذوف، ولامعنی لحرمة ذوات هذه النساء، فلابدّ من تقدير فعل، وحيث إن حذف المتعلق يفيد العموم، فالمتعلق كل فعل معهن أو كل فعل مناسب للفرج؛ إذ يلزم من الأوّل تخصيص الأكثر أو كل فعل منافی للعفّة بمناسبة الحكم والموضوع، وعلی كل تقدير يشمل إدخال نطفة الرجل فی رحم هذه النساء المذكورات.

وفيه: أن ظاهر الآية المباركة بقرينة قوله تبارک وتعالی: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ و بقرينة قبل الآية وبعدها، حرمة نكاح المذكورات، كما ذكره العلماء.[٢٨]

الوجه الرابع

قوله تبارک وتعالی: ﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ﴾[٢٩] و ﴿وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ﴾.[٣٠]

---

٢٦. نفس المصدر.

٢٧. النساء ٢٣.

٢٨. كلمات سديدة، آيت الله المومن، الشيخ محمد، ص ٨٦؛ رسالة (تلقيح مصنوعی) لآية الله الحرم پناهی المطبوعة فی مجلة فقه اهل البيت عليهم الصلاة والسلام، الرقم ٩؛ والتلقيح الصناعی، ص ١١٤- ١١٣.

٢٩. الأعراف ٣٣.

٣٠. الأنعام ١٥١.

التقريب الثانی

إن الحفظ فی الآیة الکریمة مطلق یشمل کل حفظ حتی حفظ الرجل ماء فرجه من الإفراغ فی رحم الأجنبیة بالأنبوبة ومن دون الجماع.

وفیه: أن المذکور فی الآیة الشریفة حفظ الفرج، فیشمل ما لو أنزل الماء بترک حفظ الفرج، مثل أن ینزل بالوطی، لکن لم یذکر حفظ ماء الفرج مستقلاً، فلو أنزل الماء بطریق شرعی ثم أرسل إلی رحم الأجنبیة من دون ارتکاب المحرم، لم تشمله الآیة، إلاّ أن یقال: إن المتفاهم العرفی من حفظ الفرج، حفظه و حفظ مائه و لو بعد أن ینزل من الفرج بالطریق الحلال، لکن فی هذا الفهم عرفیّة تردّد لو لم یکن ممنوعاً. و علی کل حال، فقد عرفت دلالة الروایات علی أن الحفظ هو من الزنا.

وفیه: أن قوله تبارک وتعالی: ﴿فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ﴾، **تفریع علی الاستثناء والمستثنی منه، کما ذکر العلامة الطباطبائی** قدس سره الشریف **فی تفسیر المیزان، و الظاهر أن هذه الجملة تدلّ علی ما یدلّ علیه الاستثناء والمستثنی منه ولاتزید عنهما، إلاّ أن الاستثناء والمستثنی منه بلسان توصیف المؤمنین، وهذه الجملة بلسان بیان التکلیف، فمتعلق الحفظ فی الموضعین واحد، وحیث إن المراد من الحفظ فی صدر الآیة، هو الحفظ من المواقعة والمقاربة، فلا محالة یکون المراد من** ﴿وَرَاءَ ذَٰلِكَ﴾، **مواقعة غیر الزوجه والمملوکة، ولا أقل من احتماله؛ لذکر مسّ الزوجه والمملوکة قبل هذه الجملة، فلا ینعقد الإطلاق.**

بیان الاستدلال: إن الله تبارک وتعالی حرّم الفواحش، والفاحشة هی مایقبح، وبما أنّ إدخال نطفة الأجنبی فی رحم الأجنبیة قبیح، فهو حرامٌ بحکم الآیة الشریفة.

وفیه أن المتبادر من هذه الکلمة، ما یشتدّ قبحه لا مطلق القبیح، وإختلفت کلمات اللغویین فیها، فأخذ بعضهم الشدّة فی معناها وأطلق الآخر.

قال فی *الصحاح*:

الفحشاء: الفاحشة؛ وکل شیء جاوز حده فهو فاحش، انتهی.[۳۱]

۳۱. الصحاح، ج ۳، ص ۱۰۱٤.

وفی ***معجم مقاييس اللغة***:

(فحش) الفاء والحاء والشين، كلمة تدلّ على قبح فی شیء وشناعة، من ذلک الفحش والفحشاء والفاحشة، يقولون: كل شیء جاوز قدره فهو فاحش، ولا يكون ذلک إلا فيما يتكره، انتهی.[32]

و فی ***لسان العرب***:

الفحش: معروف. ابن سيدة: الفحش والفحشاء والفاحشة، القبيح من القول والفعل، وجمعها الفواحش...... وقد تكرر ذكر الفحش والفاحشة والفاحش فی الحديث، وهو كل ما يشتدّ قبحه من الذنوب والمعاصی، قال ابن الأثير: وكثيرا ما ترد الفاحشة بمعنی الزنا ويسمّی الزنا فاحشة...... فهی فاحشة من الأقوال والأفعال، ومنه الحديث: قال لعائشة: لا تقولی ذلک؛ فإن الله لا يحبّ الفحش ولا التفاحش، أراد بالفحش، التعدی فی القول والجواب، لا الفحش الذی هو من قذع الكلام ورديئه، انتهی.[33]

وفی ***قاموس المحيط***:

الفاحشة: الزنی، وما يشتدّ قبحه من الذنوب، وكل ما نهی الله عزوجل عنه. والفحشاء: البخل فی أداء الزكاة. والفاحش: البخيل جدّا، والكثير الغالب، انتهی.[34]

وفی ***تاج العروس***:

الفاحشة: الزنا، نقله الجوهری. وابن الأثير، وبه فسّر قوله تعالی ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾، قالوا: هو أن تزنی فتخرج للحد. وقد تكرّر ذكر الفحش والفاحشة والفاحش فی الحديث، وهو كلّ ما يشتدّ قبحه من الذنوب والمعاصی. وقيل: كلّ ما نهی الله عزوجل عنه فاحشة، وقيل: كلّ خصلة قبيحة فهی فاحشة من الأقوال والأفعال، وقيل: كلّ أمر لا يكون موافقا للحق والقدر، فهو فاحشٌ انتهی.[35]

وقال الراغب فی ***المفردات***:

فحش: الفحش والفحشاء والفاحشة، ما عظم قبحه من الافعال والأقوال،

---

۳۲. المعجم، ج ٤، ص ٤٧٨.
۳۳. لسان العرب، ج ٦، ص ۳۲٥.
۳٤. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۲۸۲.
۳٥. تاج العروس، ج ۹، ص ۱٥۷.

وأما رواية النوادر فلا تدلّ على إطلاق الآية؛ لأنها تقول: (وفاعله كناكح نفسه)، فيعلم أن سرّ شمول الآية المباركة للاستمناء، هو أن فاعله كناكح نفسه وأن الاستمناء من قبيل النكاح، فلا تدلّ الآية على حرمة كلّ استعمال للفرج، بل تدلَ على حرمة ما يكون من قبيل النكاح ولاأقل من احتمال أن يكون السرّ ذلك؛ لذكرالجملة المذكورة فی الرواية.

المتبادر من هذه الكلمة، ما يشتدّ قبحه لا مطلق القبيح، وإختلفت كلمات اللغويين فيها، فأخذ بعضهم الشدّة فی معناها وأطلق الآخر.

قال فی الصحاح: الفحشاء: الفاحشة؛ وكل شیء جاوز حده فهو فاحش، انتهی.

وفی معجم مقاييس اللغة: (فحش) الفاء والحاء والشين، كلمة تدلّ على قبح فی شیء وشناعة، من ذلك الفحش والفحشاء والفاحشة، يقولون: كل شیء جاوز قدره فهو فاحش، ولا يكون ذلك إلا فيما يتكره، انتهی.

وقال: ﴿قُلْ إِنَّ اللهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ - وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون - مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ - إِنَّ الَّذينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشيعَ الْفاحِشَةَ - إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ - إِلاَّ أَنْ يَأْتينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾ كناية عن الزنا، وكذلك قوله: ﴿وَاللاَّتي يَأْتينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ﴾، انتهی.[36]

و فسّرت الفواحش فی بعض الروايات بالزنا والسرقة أو الزنا خاصّ، مثل:

صحيح إسحاق بن عمار عن أبی عبدالله عليه الصلاة والسلام فی قول الله عز وجل: ﴿الَّذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَواحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ﴾[37] فقال: الفواحش، الزنا والسرقة، واللمم الرجل يلم بالذنب فيستغفر الله منه... الحديث.[38]

و

فی خبر على بن يقطين، عن أبی الحسن عليه السلام فی حديث أنّه سئل عن قوله تعالی:

٣٦. المفردات، ص ٣٧٤.
٣٧. النجم، ٣٢.
٣٨. وسائل الشيعة، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١١، ج ١٥، ص ٣٢٣.

﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ فقال: أما قوله: ﴿ما ظَهَرَ مِنْها﴾ فهو الزنا المعلن ونصب الرايات التی كانت ترفعها الفواجر للفواحش في الجاهلية، وأما قوله: ﴿وَ ما بَطَنَ﴾ يعنی ما نكح الآباء، فإنّ الناس كانوا قبل أن يبعث النبی صلّی الله علیه وآله إذا كان للرجل زوجة ومات عنها، تزوجها ابنه من بعده إذا لم تكن أمة، فحرّم الله عز وجل ذلك، الحديث.[39]

و

روی محمد بن الحسن بإسناده، عن البرقی، عن النضر بن سويد، عن يحيی الحلبی، عن عمرو بن ابی المقدام، عن ابيه، عن علیّ بن الحسين علیه السلام قال: ﴿الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ﴾، ما ظهر نكاح امرأة الأب وما بطن الزنا.[40]

وكذا سائر الروايات، لكنها ضعيفة مثل الأخيرين.

نعم، يمكن أن يقال: إن ذكر الموارد المذكورة فی الروايات من باب ذكر المصاديق لا انحصار الفواحش فيها، فتشمل الفواحش سائر المعاصی المعلومة كونها معصية، كما ذكر غير المذكورات فی سائر الروايات بعنوان الفاحشة.[41].

الوجه الخامس

ما رواه محمد بن يعقوب، عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسی، عن علی بن سالم، عن أبی عبد الله علیه الصلاة والسلام قال: إن أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه.[42]

والسند مشتمل علی علی بن سالم، و يمكن أن يستشكل بأنّه مردّد بين ابن أبی حمزة البطائنی الذی اشتهر ضعفه، علی ما نقل، و علی بن سالم الكوفی المجهول.

ولكن الظاهر اتحادهما؛ لاتحاد الاسم و اسم الأب و المحل، أی الكوفة، و لراوية ابن أبی عمير و يونس بن عبدالرحمن و عثمان بن عيسی و علی بن أسباط و الحسين بن يزيد عنهما، و لروايتهما عن أبی عبد الله و أبی إبراهيم موسی بن جعفر علیهما الصلاة والسلام، و بعيد أن يتّحد شخصان فی جميع هذه الأمور، و لعلّه لهذا حكم جدّ الوحيد البهبهانی قدس

---

۳۹. وسائل الشيعة، الباب ۲ من أبواب مايحرم بالمصاهرة ونحوها، الحديث ۷، ج ۲۰، ص ٤١٤.

٤٠. نفس المصدر، الحديث ۸.

٤١. مثل ما ورد فی وسائل الشيعة، الباب ۱۲ من أبواب مايحرم بالمصاهرة ونحوها، الحديث ۵، ج ۲۰، ص ٤۳۷.

٤٢. الكافی، ج ۵، باب الزانی من كتاب النكاح، الحديث ۱، ص٥٤١؛ وسائل الشيعه (آل البيت علیهم الصلاة والسلام) الباب ٤ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ۱، ج ۲۰، ص۳۱۷.

وأما ضعف على بن أبى حمزة فغير مسموع؛ لأن الشيخ قدس سره الشريف **وثّقه فى *العدّة* و قال:**
و إذا كان الراوى من فرق الشيعة مثل الفطحية و الواقفة و الناووسية و غيرهم، نظر فيما يرويه... و إن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به، إذا كان متحرجاً فى روايته موثوقاً فى أمانته، و إن كان مخطئاً فى أصل الاعتقاد، و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبدالله بن بكير و غيره و أخبار الواقفه مثل سماعة بن مهران و على بن أبى حمزة و عثمان بن عيسى، و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال و بنو سماعه و الطاطريون وغيرهم، فيما لم يكن عندهم فيه خلافه.
وهذا الكلام كما ترى يدل على توثيق الشيخ قدس سره الشريف **له، كما يدلّ على كونه موثوقاً به عند الطائفة، و هذا وجه آخر لوثاقته أعظم من الوجه الأوّل، و وجه دلالته أن الشيخ** رحمه الله تعالى **أخبر عن عمل الطائفة برواياته لأجل وثوقهم به، و هذا الإخبار عن وجه عمل الطائفة ظاهر فى الإخبار عن الحس لا الحدس**

سرهما باتحاد ابن سالم هذا مع البطائنى.[43]

وأما ضعف على بن أبى حمزة فغير مسموع؛ لأن الشيخ قدس سره الشريف وثّقه فى ***العدّة*** و قال:

> و إذا كان الراوى من فرق الشيعة مثل الفطحية و الواقفة و الناووسية و غيرهم، نظر فيما يرويه... و إن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضاً العمل به، إذا كان متحرجاً فى روايته موثوقاً فى أمانته، و إن كان مخطئاً فى أصل الاعتقاد، و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبدالله بن بكير و غيره و أخبار الواقفه مثل سماعة بن مهران و على بن أبى حمزة و عثمان بن عيسى، و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال و بنو سماعه و الطاطريون وغيرهم، فيما لم يكن عندهم فيه خلافه.[44]

وهذا الكلام كما ترى يدل على توثيق الشيخ قدس سره الشريف له، كما يدلّ على كونه موثوقاً

43. تعليقة على منهج المنقال، الوحيد البهبهانى قدس سره، ص ٢٥٣.
44. عدّة الأصول، للشيخ الطوسى قدس سره، ج ١، ص ١٥٠.

به عند الطائفة، و هذا وجه آخر لوثاقته أعظم من الوجه الأوّل، و وجه دلالته أن الشيخ رحمه الله تعالى أخبر عن عمل الطائفة برواياته لأجل وثوقهم به، و هذا الإخبار عن وجه عمل الطائفة ظاهر فى الإخبار عن الحس لا الحدس، و إن لم يقبل الظهور قلنا: إن وجه عملهم -كما نقل المحدث النورى عن المجلسى الأول رضوان الله تعالى عليهما[٤٥] و غيرناه بيسير- هو:

إما موافقة روايته مع ما رواه الثقات من الأصحاب أو وجود قرينة تؤيدها، فهو مخالف لخبر الشيخ قدس سره الشريف من أن الطائفة عملت برواياته فيما لم يكن عندهم فيه خلافه، كما نبّه عليه المحدث النورى قدس سره الشريف[٤٦]؛

و إما كونه ثقة فى حال استقامته و انما أخذت عنه الطائفة فى هذا الحال، فهو أيضاً مخالف لقول الشيخ رحمه الله تعالى، لأن ظاهر كلامه أعلى الله تعالى مقامه، أن الاصحاب رحمهم الله تعالى أخذوا عنه قبل وقفه و بعده و عملوا برواياته، حيث ذكره مع سائر الرواة من الفطحية وغيرها من الذين عمل الأصحاب برواياتهم فى حال انحرافهم، وحيث فصّل فى عمل الطائفة بما ترويه الغلاة والمتّهمون بين حال الاستقامه والانحراف[٤٧] ولم يفصل هنا. قال المحدث النورى قدس سره:

> لايتمّ هذا الوجه، أى الأخذ عنه فى حال استقامته فى رواية من لم يدرك الإمام الكاظم عليه الصلاة و السلام عنه مثل موسى بن القاسم.

ثم قال بعد سطور:

> و يؤيّده عدم تقييد أحد منهم فى بعض رواياته، روايته عنه بقوله: «قبل وقفه»، كما كانوا قد يفعلونه فى بعض أخبار المنحرفين.[٤٨]

و إما كونه ثقة فى غير ما يتعلق بمذهبه الباطل، و هذا هو الظاهر من إطلاق إجماع العدّة، كما ذكر المحقق النورى[٤٩].

والوجه الآخر لوثاقته، رواية ابن أبى عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبى نصر الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة[٥٠]، عنه.

نعم، نقل الكشى فى ترجمة على بن أبى حمزة:

> عن ابن مسعود، قال: سمعت على بن الحسن: ابن أبى حمزة كذّاب ملعون

٤٥. خاتمة المستدرک، المحدث النورى، ج ٤، ص ٤٦٨.
٤٦. نفس المصدر.
٤٧. عدّة الأصول، الشيخ الطوسى قدس سره، ج ١، ص ١٥٠.
٤٨. خاتمة المستدرک، للمحدث النورى قدس سره، ج ٤، ص ٩-٤٦٨.
٤٩. نفس المصدر.
٥٠. عدّة الأصول، ج ١، ص ١٥٤.

نعم، نقل الكشى فى ترجمة على بن أبى حمزة:
عن ابن مسعود، قال: سمعت على بن الحسن: ابن أبى حمزة كذّاب ملعون قد رويت عنه أحاديث كثيرة و كتبت تفسير القرآن من أوّله إلى آخرِه إلاّ أنّى لاأستحلّ أن أروى عنه حديثاً واحداً.
لكنه نقل هذا الكلام بعينه عن ابنٍ مسعود فى ترجمة الحسن بن على بن أبى حمزة مصرّحاً باسم الحسن، وقال: سألت على بن الحسن بن فضال، عن الحسن بن على بن أبى حمزة البطائنى، فقال:
كذّاب ملعون قد رويت...
وكما ترى أنّه لم يصرّح بعلىّ فى الكلام السابق فى ترجمة على بن أبى حمزة، كما تفطن به صاحب المعالم قدس سره الشريف، و الظاهر أنّ الواقعة واحدة، فلا يثبت بهذا الكلام قدح لعلىّ بن أبى حمزة، لظهوره فى إرادة الحسن بواسطة تصريحه فى موضع آخر و وحدة الواقعة، ولا أقل من إجماله.

قد رويت عنه أحاديث كثيرة و كتبت تفسير القرآن من أوّله إلى آخره إلاّ أنّى لاأستحلّ أن أروى عنه حديثاً واحداً.[٥١]

لكنه نقل هذا الكلام بعينه عن ابن مسعود فى ترجمة الحسن بن على بن أبى حمزة مصرّحاً باسم الحسن، وقال: سألت على بن الحسن بن فضال، عن الحسن بن على بن أبى حمزة البطائنى، فقال:

كذّاب ملعون قد رويت...[٥٢].

وكما ترى أنّه لم يصرّح بعلىّ فى الكلام السابق فى ترجمة على بن أبى حمزة، كما تفطن به صاحب المعالم قدس سره الشريف[٥٣]، و الظاهر أنّ الواقعة واحدة، فلا يثبت بهذا الكلام قدح لعلىّ بن أبى حمزة، لظهوره فى إرادة الحسن بواسطة تصريحه فى موضع آخر و وحدة الواقعة، ولا أقل من إجماله. على أن السيّد المحقّق الخوئى قدس سره الشريف ذكر أن على بن الحسن بن فضال لم يدرك الإمام الرضا عليه الصلاة والسلام و إنّما هو من أصحاب الهادى و العسكرى عليهما الصلاة والسلام و لم يرو عن أبيه الذى هو من أصحاب الرضا عليه الصلاة والسلام بلاواسطة، معتذراً بأنه كان صغير السنّ فى زمانه، فكيف يمكن أن يكتب التفسير

٥١. رجال الكشى، ص ٤٠٤، رقم ٧٥٦.
٥٢. رجال الكشى، ص٥٥٢، رقم ١٠٤٢.
٥٣. التحرير الطاووسى، ص٣٥٤.

كلّه و يروى أحاديث كثيرة عن على البطائنى ألذى مات فى زمان الإمام الرضا عليه الصلاة والسلام.[54]

ثم نقل الكشى عن ابن مسعود، عن ابن فضال، أيضاً أنّ على بن أبى حمزة كذّاب متّهم.[55]

والظاهر أنّه ناظر إلى كذبه العظيم المعروف، أعنى ادعائه عدم ارتحال أبى ابراهيم الإمام موسى بن جعفر عليهما الصلاة والسلام و أنّه الإمام المنتظر الذى غاب و لايرجع إلى كذبه فى رواياته، أو ناظر إلى بعد وقفه.

و ذلک لرواية كثير من الرواة عنه، و فيهم الأجلّاء، والذين لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة مثل ابن أبى عمير و صفوان و البزنطى، و من البعيد جدّاً أن يروى عنه هذا الجمع الكثير، خصوصاً أجلّائهم و أعاظمهم، مع كذبه و إتهامه، فيعلم أنّه كان موثّقاً عندهم، و لا يمكن عادة كونه كذّاباً و عدم اطلاع هذا الجمّ الغفير عنه، فيظهر أنّ كذبه المنقول مربوط بغير ما يتعلّق برواياته أو يرتبط بما بعد وقفه.

ولكونه من قوّام أبى الحسن الإمام موسى بن جعفر عليهما الصلاة والسلام، فكيف يمكن أن يجعل الإمام عليه الصلاة والسلام شخصاً كذّاباً متّهماً بعنوان القائم على أمواله والوكيل عن جانبه، فيعلم أنّه كان قبل وقفه موثّقاً وجيهاً.

ولانصراف الكذب إلى الكذب العظيم المعروف، فيما إذا كذب الشخص كذباً عظيماً مشهوراً.

و يؤيد كونه ناظراً إلى كذبه العظيم إن لم يدل عليه، أن الكشى نقل عن ابن فضال فى موضع آخر بعد قوله «ابن أبى حمزة كذّاب متّهم»، قوله:

> روى أصحابنا أن الرضا عليه الصلاة والسلام **قال بعد موته: أقعد على بن أبى حمزة فى قبره، فسئل عن الأئمة فأخبر بأسمائهم حتى انتهى إلىّ فسئل، فوقف، فضرب على رأسه ضربة امتلأ قبره ناراً.**[56]

فذكره هذا الحديث الشريف بعد تضعيفه للبطائنى يؤيّد أنّ التضعيف ناظر إلى كذبه العظيم المعروف إن لم يدلّ عليه، فالتضعيف هذا غير مرتبط بحاله فى نقل الرواية، بل مربوط بكذبه بالنسبة إلى رتحال مولانا الإمام الكاظم عليه الصلاة والسلام أو بحاله بعد الوقف مطلقاً، و الأوّل أقوى بمقتضى إطلاق إخبار الشيخ قدس سره عن عمل الطائفة، و إن لم يقبل وثاقته فى نقل الرواية مطلقاً، فالظاهر كونه ثقة فى حال الاستقامة، والظاهر أيضاً

٥٤. معجم رجال الحديث، ج١٢، ص٢٤٧، ذيل ترجمة على بن أبى حمزة.

٥٥. رجال الكشى، ص ٤٠٣، الرقم ٧٥٥، و ص٤٤٤، الرقم ٨٣٤ و أضاف فى الأخير: قال روى أصحابنا... .

٥٦. رجال الكشى، ص ٤٤٤، الرقم ٨٣٤.

ثم نقل الكشى عن ابن مسعود، عن ابن فضال، أيضاً أنّ على بن أبى حمزة كذّاب متّهم.
والظاهر أنّه ناظر إلى كذبه العظيم المعروف، أعنى ادعائه عدم ارتحال أبى ابراهيم الإمام موسى بن جعفر عليهما الصلاة والسلام **و أنّه الإمام المنتظر الذى غاب و لايرجع إلى كذبه فى رواياته، أو ناظر إلى بعد وقفه.**
و ذلك لرواية كثير من الرواة عنه، و فيهم الأجلاء، والذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة مثل ابن أبى عمير و صفوان و البزنطى، و من البعيد جداً أن يروى عنه هذا الجمع الكثير، خصوصاً أجلّائهم و أعاظمهم، مع كذبه و إتهامه، فيعلم أنّه كان موثّقاً عندهم، و لا يمكن عادة كونه كذّاباً و عدم اطلاع هذا الجمّ الغفير عنه، فيظهر أنّ كذبه المنقول مربوط بغير ما يتعلّق برواياته أو يرتبط بما بعد وقفه.

فالظاهر كونه ثقة فى حال الاستقامة، والظاهر أيضاً حينئذ أخذ الأصحاب عنه فى هذا الحال لا حال انحرافه؛ لأن ضعفه واتّهامه ليس كسائر موارد الضعف بل هو من أعظمها، فيبعد جدّاً رجوع الأصحاب إليه مع اعترافهم بكذبه وعدم وثاقته بهذه المرتبة، لاسيّما الذين لايروون إلّا عن ثقة، و خصوصاً مع ما روى من تعبيرالأصحاب للواقفة بالممطورة، أى الكلاب التى أصابها المطر، مبالغة فى نجاستهم و البعد عنهم؛ و مع ما روى من الأمر بالدعاء عليهم فى القنوت. و الغرض أنّ هذا الكذب الكبير إمّا لم يضر بوثاقته فى نقل الرواية عند الأصحاب- كما هو الأقوى- فهو، و إمّا ضرّ بحيث منع عن رجوع الأصحاب إليه.

حينئذ أخذ الأصحاب عنه فى هذا الحال لا حال انحرافه؛ لأن ضعفه واتّهامه ليس كسائر موارد الضعف بل هو من أعظمها، فيبعد جدّاً رجوع الأصحاب إليه مع اعترافهم بكذبه وعدم وثاقته بهذه المرتبة، لاسيّما الذين لايروون إلّا عن ثقة، و خصوصاً مع ما روى من تعبيرالأصحاب للواقفة بالممطورة[57]، أى الكلاب التى أصابها المطر، مبالغة فى نجاستهم

۵۷. وسائل الشيعة، الباب ١٣ من ابواب القنوت، الحديث ٣، ج ٦، ص ٢٨٤.

و البعد عنهم[۵۸]؛ و مع ما روی من الأمر بالدعاء علیهم فی القنوت.[۵۹] و الغرض أنّ هذا الکذب الکبیر إمّا لم یضر بوثاقته فی نقل الروایة عند الأصحاب- کما هو الأقوی- فهو، و إمّا ضرّ بحیث منع عن رجوع الأصحاب إلیه.

وأما روایة موسی بن القاسم عنه، فلابدّ حینئذ من توجیهها بأنّ النقل إنّما وقع من أصله الذی ألّفه و اشتهرعنه قبل الوقف، أو بغیر هذا التوجیه، کما وجّه به الشیخ المحقق البهائی قدس سره تعویل العلماء علی روایة رواها الثقات عن أحد الواقفة، ثم قال رحمه الله تعالی:

> فقد بلغنا عن مشایخنا قدس الله أرواحهم أنّه کان من دأب أصحاب الأصول أنّهم إذا سمعوا من أحد الأئمة علیهم السلام حدیثاً بادروا إلی إثباته فی أصولهم لئلّا یعرض لهم نسیان لبعضه أو کلّه بتمادی الأیّام و توالی الشهور و الاعوام.[۶۰]

ثم لو قلت بأن هذا التضعیف مطلق یشمل حاله فی الروایة مطلقاً، قلنا إنّه معارض بتوثیق الطائفة المنقول بواسطة الشیخ أعلی الله تعالی مقامه و المستکشف عن رجوع الأصحاب إلیه والأخذ عنه، فیقدّم التوثیق لقوّته.

فعلی هذا، لو کان علی بن سالم هذا متّحداً مع البطائنی- کما قویناه- فقد عرفت أنّه ثقة، و لو کانا متعدّدین لم یضرّ، لروایة ابن أبی عمیر عن ابن سالم، فهو ثقة أیضاً.

وأما عثمان بن عیسی، فقد وثّقه الشیخ قدس سره فی عبارته المذکورة؛ و الظاهر کونه ثقة فی الروایة عند الأصحاب حتی بعد الوقف، ولا أقل من کونه موثوقاً به حال الاستقامة و انحصار أخذ الاصحاب عنه فی هذا الحال.

فالروایة علی هذا، موثقة یمکن الاعتماد علیها، و قد عبّر عنها المجلسی الأوّل قدس سره الشریف بالموثّق کالصحیح.[۶۱]

وأمّا دلالة الحدیث، فنقول إنّ الروایة تدلّ بإطلاقها علی حرمة إقرار نطفة الرجل فی رحم یحرم علیه، سواء حصل من طریق المجامعة أو غیرها، و منه إدخالها بالآلات الجدیدة التی تستعمل فی التلقیح الصناعی، وظاهرها أن الإقرار بنفسه موضوع للحرمة الشدیدة غیر حرمة المترتبة علی الزنا، ولاینصرف إطلاقها إلی إقرارها من الطریق العادی، أی الجماع؛ لأن غلبة الوجود لا توجب الانصراف.

فما قد یقال من أن الظاهر منها مباشرة الأجنبی فی ذلک الظاهر فی مقاربته إیّاها[۶۲]،

۵۸. الحدائق الناظرة، ج ۵، ص ۱۹۰.

۵۹. وسائل الشیعة، نفس المصدر.

۶۰. مشرق الشمسین، ص ۲۷٤.

۶۱. روضة المتقین، ج ۹، ص ٤٤۱.

۶۲. المسائل المستحدثة، آیة الله السید محمد صادق الروحانی، ص ۹.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ أشديّة العذاب تناسب إقرارها من طريق الزنا، فالرواية ظاهرة فی حرمة الإنزال فی الزنا علاوة علی حرمة الزنا، فيجب العزل فيه.
و فيه: أنّنا لانعلم بالملاكات و ماهو فی الواقع، فلعلّه تكون فی إقرار النطفة فی رحم الأجنبية بنفسه مفسدة توجب العذاب الأشدّ، كما أنّه يساعده الاعتبار، فإنّه سبب للتوليد، فلا ينعقد بها هذا الظهور للكلام. نعم، توجب هذه العبارة إجمال الحديث؛ لاحتمال قرينيتها لإرادة حرمة الإقرار والإنزال فی الزنا، كما أشار إليه بعض الأساتيذ إجمالاً.

ممنوع؛ لمنع الظهور الثانی بواسطة الإطلاق غيرالمنصرف، ولا فرق حينئذ عرفاً بين مباشرة صاحب النطفة فی الإقرار، و بين تسليمها إلی الغير حتی يقرّها فی الأجنبية، فيرفع اليد عن الظهور الثانی أيضاً، فتشمل الرواية ما لو سلّمها إلی الغير ثم أقرّها الغير فی الأجنبية، سواء علم الرجل بأن الغير يقرّها فی أية امرأة أم لم يعلم، و كذا سواء عرفت المرأة صاحب النطفة أم لا، و سواء عرف الرجل الشخص المقرّ أم لا، خلافاً لما يظهر من بعض الأفاضل[٦٣]، وكذا تشمل الرواية ما لو أقرها الغير من دون أن يسلّمها إليه صاحب النطفة و يطّلع علی فعله؛ لعدم خصوصيّة فی إقرار الرجل نطفة نفسه. نعم، فی الصورة الأخيرة لايأثم صاحب النطفة بل يأثم المقرّ خاصّة.

وأما كون المتفاهم العرفی من الإقرار فی زمان الصدور هو إقرار النطفة من طريق المقاربة، لايمنع عن التمسک بالإطلاق فی زماننا هذا؛ لأنه كان ناشئاً من غلبة الوجود قطعا أو احتمالاً علی الأقلّ.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ أشديّة العذاب تناسب إقرارها من طريق الزنا، فالرواية ظاهرة فی حرمة الإنزال فی الزنا علاوة علی حرمة الزنا، فيجب العزل فيه.

و فيه: أنّنا لانعلم بالملاكات و ماهو فی الواقع، فلعلّه تكون فی إقرار النطفة فی رحم الأجنبية بنفسه مفسدة توجب العذاب الأشدّ، كما أنّه يساعده الاعتبار، فإنّه سبب للتوليد، فلا ينعقد بها هذا الظهور للكلام. نعم، توجب هذه العبارة إجمال الحديث؛ لاحتمال قرينيتها لإرادة حرمة الإقرار والإنزال فی الزنا، كما أشار إليه بعض الأساتيذ إجمالاً.

ثم إنّه قد يقال بأنّ فی التعبير بالنطفة التی هی أمشاج من منی الرجل و بويضة المرأة، دلالة علی أن تمام الموضوع هو وضع النطفة المنعقدة من ماء الرجل و بويضة المرأة فی

٦٣. التلقيح الصناعی، آية الله محمد جواد الفاضل اللنكرانی، ص٧٧.

رحم يحرم عليه، بحيث لو أفرغ ماء الرجل ولم تنعقد النطفة لم يحرم،[٦٤]وحينئذ فوجه إسناد وضع النطفة فى ظاهر الحديث إلى الرجل هو أن إفراغه لمائه هو السبب القوى فى تكوّن نطفة الانسان.[٦٥]

وفيه: أن النطفة لغة هى المنى، فقد قال الجوهرى فى *الصحاح*:

النطفة: الماء الصافى، قلّ أو كثر والجمع النطاف. والنطفة: ماء الرجل، والجمع نطف، انتهى.[٦٦]

وقال فى *لسان العرب*:

والنطفة: الماء القليل يبقى فى الدلو.

ثم قال:

وبه سمّى المنى نطفة، لقلّته.... وفى الحديث: **تخيّروا لنطفكم**، وفى رواية: **لا تجعلوا نطفكم إلا في طهارة**، وهو حثّ على استخارة أمّ الولد وأن تكون صالحة، وعن نكاح صحيح أو ملك يمين، انتهى.[٦٧]

وقد ورد فى بعض الروايات هذا التعبير بالنسبة إلى ماء الرجل مثل:

ما رواه عبد الرحمن بن أبى عبدالله **قال: سألت أبا عبدالله** عليه السلام **عن المرأة تغتسل من الجنابة، ثم ترى نطفة الرجل بعد ذلك هل عليها غسل؟ فقال: لا.**[٦٨]

وما ورد فى صحيح رفاعة، **قال: قلت لأبي عبد الله** عليه السلام **أشتري الجارية، فربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسقى دواء لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز لى ذلك وأنا لا أدرى من حبل هو أو غيره؟ فقال لى: لا تفعل ذلك، فقلت له: إنّه إنّما ارتفع طمثها منها شهراً ولو كان ذلك من حبل إنّما كان نطفة كنطفة الرجل الذى يعزل، فقال لى: إنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة، ثم إلى مضغة، ثم إلى ما شاء الله، وإنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذى كانت تطمث فيه**[٦٩].

---

٦٤. كلمات سديدة، لآية الله المومن دام ظله، ص ٨١.
٦٥. نفس المصدر المذكور، ص ٨٤.
٦٦. الصحاح، ج ٤، ص ١٤٣٤.
٦٧. لسان العرب، ج ٩، ص ٣٣٥.
٦٨. وسائل الشيعة (آل البيت عليهم الصلوة والسلام) ، الباب ١٣ من أبواب الجنابة، الحديث ٣، ج ٢، ص ٢٠٢.
٦٩. وسائل الشيعة، الباب ٣٣ من أبواب الحيض، الحديث ١، ج ٢، ص ٣٣٨.

وما ورد فی صحیح رفاعة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أشتري الجارية، فربما احتبس طمثها من فساد دم أو ريح في رحم فتسقى دواء لذلك فتطمث من يومها، أفيجوز لی ذلك وأنا لا أدری من حبل هو أو غيره؟ فقال لی: لا تفعل ذلك، فقلت له: إنّه إنّما ارتفع طمثها منها شهراً ولو كان ذلك من حبل إنّما كان نطفة كنطفة الرجل الذی يعزل، فقال لی: إنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة، ثم إلى مضغة، ثم إلى ما شاء الله، وإنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شیء فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذی كانت تطمث فيه.

وفيه: أن عقد النطفة بوجه غير مشروع و إن كان حراماً لكن كون عقد النطفة بمنی الرجل وبويضة امرأة يحرم الجماع معها من دون مقاربة و فعل حرام غير مشروع، أوّل الكلام، فلا يستفاد حرمته، بل الحديث الشريف يدلّ على شدّة العذاب للإفراغ الحرام فضلاً عن عقد النطفة، أما حرمة الإفراغ بالطريق المبحوث عنه، فهو أوّل الكلام.

وكذا يوجد غيرهما.[70]

ولا ينافيه ما لو وردت بمعنى آخر، و رواية علی بن سالم تكون ظاهرة فی هذا المعنى بقرينة إضافتها إلى الضمير الراجع إلى الرجل.

الوجه السادس

ما رواه محمد بن علی بن الحسين قال: **قال النبی** صلّى الله عليه وآله: **لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله** عز وجل **من رجل قتل نبيّاً، أو هدم الكعبة التی جعلها الله** عز وجل **قبلة لعباده، أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً.**[71]

وجه الدلالة: فقد يقال: إنّ ظاهر الحديث أن إفراغ الماء فی امرأة حراماً حرام آخر غير الإيلاج بها، وبتناسب الحكم والموضوع يعلم أن سرّ حرمة الإفراغ برأسه كونه سبباً

٧٠. مثل ماورد فی الوسائل، الباب ٦٨ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٢، ج ٢٠، ص ١٣٥.

٧١. وسائل الشيعة، الباب ٤ من أبواب النكاح المحرم، الحديث ٢، ج ٢٠، ص ٣١٨؛ الفقيه، ج ٤، ص ٢٠، الرقم ٤٩٧٧؛ الخصال، الحديث ١٠٩، ص ١٢٠.

عادةً لانعقاد النطفة بوجه غير مشروع، فيستفاد منه أن عقد النطفة بمنى الرجل و بويضة المرأة التى يحرم الجماع معها حرام.[72]

وفيه: أن عقد النطفة بوجه غير مشروع و إن كان حراماً لكن كون عقد النطفة بمنى الرجل وبويضة امرأة يحرم الجماع معها من دون مقاربة و فعل حرام غير مشروع، أوّل الكلام، فلا يستفاد حرمته، بل الحديث الشريف يدلّ على شدّة العذاب للإفراغ الحرام فضلاً عن عقد النطفة، أما حرمة الإفراغ بالطريق المبحوث عنه ، فهو أوّل الكلام.

نعم. يحتمل بعيداً أن تكون عبارة «حراماً» حالاً من المرأة، فالمعنى هو: أفرغ ماءه فى امرأة حال كونها محرّمة عليه، فحينئذ يتمّ المطلوب، لكنّه مبتل بالإشكال المتقدّم من أنّه تحتمل إرادة حرمة الإفراغ فى الزنا؛ لشدّة التعبير فى الرواية، على أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وأما سند الرواية: ففى سند الخصال، قاسم بن محمد المعروف بكاسولا الذى لم يوثّق، وقال فيه النجاشى:

> لم يكن بالمرضى.[73]

لكن قد يقال بوثاقته؛ لرواية الأجلاء عنه و روايته عنهم. وأما رواية سليمان بن داوود عن غير واحد من أصحابنا فلاتضر؛ إذ من البعيد أن يكون جميعهم غير ثقاة؛ والفقيه و إن كان بنحو الإرسال لكن قد مرّ اعتبار مراسيل الصدوق قدس سره الشريف ما فيه إسناد قطعى من قبله.[74]

الوجه السابع

> ما رواه محمد بن يعقوب رحمه الله تعالى عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد، عن أبى عبد الله الرازى، عن الحسن بن على بن أبى حمزة، عن أبى عبد الله المؤمن، عن إسحاق بن عمار، **قال: قلت لأبي عبد الله** عليه السلام: **الزنى أشرّ أو شرب الخمر وكيف صار في الخمر ثمانين وفى الزنى مأة؟ فقال: يا إسحاق! الحدّ واحد ولكن زيد هذا لتضييعه النطفة، ولوضعه إياها في غير موضعها الذى أمره الله** عز وجل **به.**[75]

و رواه الشيخ رحمه الله تعالى بإسناده عن محمد بن أحمد مثله،[76] وكذا رواه الصدوق أعلى الله

---

۷۲. كلمات سديده، آية الله المؤمن، ص۸۳.

۷۳. رجال النجاشى، ص ۳۱۵.

۷٤. راجع إلى ذيل الوجه الأوّل لهذه الصورة .

۷٥. الكافى، كتاب الحدود باب النوادر، الحديث ۱۲، ج ۷، ص ۲٦۲؛ وسائل الشيعة، الباب ۲۸ من أبواب النكاح المحرم، الحديث ٤، ج ۲۰، ص۳٥۲، مع تفاوت فى بعض الكلمات.

۷٦. تهذيب الأحكام، ج ۱۰، ص ۹۹، الحديث (۳۸۳) مع تفاوت فى بعض التعابير.

يمكن أن يقال: إنّ الحديث يدلّ على حرمة وضع النطفة في غير الموضع الذي جاز فيه مطلقاً، سواءً حصل بالجماع أو غيره، وأما إضافة الوضع إلى الضمير فلاتدلّ على اختصاص الحرمة بما إذا وضع الرجل نفسه نطفته و عدم شمولها لما إذا قام بهذا الأمر غيره أو جهاز؛ نظراً إلى أنّه لايصدق وضع الرجل إذا وضع الغير أو الجهاز؛ لأن الوضع مطلق يشمل وضع الرجل نطفته بالمقاربة أو بغيرها، وحينئذ نلغي الخصوصية عن وضع الرجل بغير المقاربة؛ إذ لا خصوصية فيه.

مقامه الشريف فى الفقيه[٧٧] و علل الشرايع مثله.[٧٨]

بيان الدلالة: الظاهر أن عبارة «**لتضييعه‌النطفة**»، مطلق يفسّرها عبارة «**ولوضعه...**» والظاهر أنّ المراد من الفقرة الأخيرة، ليس حرمة مطلق الوضع فى غير الرحم المحلّل له؛ لأنّ مطلق الوضع فى غيره لايوجب ازدياد الحدّ، كما لا يكون حراماً فى فتوى المتأخرين فيتبيّن أنّ المراد من التضييع ليس مطلق التضييع، فلا يدلّ الحديث على حرمة العزل فى نكاح الزوجة، كما ذكره غير واحد.

إذا عرفت هذا، فيمكن أن يقال: إنّ الحديث يدلّ على حرمة وضع النطفة فى غير الموضع الذى جاز فيه مطلقاً، سواءً حصل بالجماع أو غيره، وأما إضافة الوضع إلى الضمير فلاتدلّ على اختصاص الحرمة بما إذا وضع الرجل نفسه نطفته و عدم شمولها لما إذا قام بهذا الأمر غيره أو جهاز؛ نظراً إلى أنّه لايصدق وضع الرجل إذا وضع الغير أو الجهاز[٧٩]؛ لأن الوضع مطلق يشمل وضع الرجل نطفته بالمقاربة أو بغيرها، وحينئذ نلغى الخصوصية عن وضع الرجل بغير المقاربة؛ إذ لا خصوصية فيه.

نعم، مورد الحديث هو الزنا وعلّل الإمام عليه الصلوة والسلام زيادة الحدّ بالتضييع الذى فعله الزانى، فيحتمل أن يكون المراد حرمة وضع النطفة فى غير موضعها الذى أمرالله عزوجل به فى الزنا لا مطلقاً؛ لاحتمال قرينية الموجود، فلا تتم الدلالة.

ثم الظاهر أن المراد من النطفة ماء الرجل، كما تقدم فى الحديث الأوّل.

هذا فى الدلالة، وأما السند فضعيف.

٧٧. الفقيه، ج ٤، ص ٣٨، الحديث ٥٠٣٣ مع تفاوت فى بعض الكلمات.

٧٨. علل الشرايع، ج ٢، باب ٣٣١، الحديث ١، ص ٥٤٣ مع تفاوت فى بعض الكلمات.

٧٩. التلقيح الصناعى، آية الفاضل اللنكرانى، محمد جواد، ص٨٩.

الوجه الثامن

روی أحمد بن علی بن أبی طالب الطبرسی فی الاحتجاج: عن أبي عبدالله عليه الصلوة السلام- في حديث- إنّ زنديقا قال له: لم حرّم الله إتيان البهائم؟ قال: كره أن يضيع الرجل ماءه ويأتي غير شكله ولو أباح الله ذلك لربط كل رجل اتاناً يركب ظهرها ويغشى فرجها وكان يكون في ذلك فساد كثير؛ فأباح الله ظهورها وحرّم عليهم فروجها وخلق للرجال النساء ليأنسوا ويسكنوا إليهن ويكن موضع شهواتهم وأمّهات أولادهم.[٨٠]

والظاهر أن مطلق التضييع ليس بحرام، كما تشهد به روايات جواز العزل، فالمراد هو تضييع الماء بوضعه فی غير محله، فيشمل ما نحن فيه.

وفيه: أنّ الظاهر من الحديث الشريف حرمة تضييع الماء بالإتيان و النكاح فی غير صورته المتعارفة، لا مطلق التضييع ولو من دون نكاح، مضافاً إلی ضعف سنده.

الوجه التاسع

صحيحة زرارة و محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا جمع الرجل أربعاً وطلّق إحداهنّ، فلا يتزوّج الخامسة حتى تنقضى عدّة المرأة التى طلّق وقال: لا يجمع ماءه في خمس.[٨١]

وقد يقرّب الاستدلال بها بأنّ النهی عن جعل النطفة فی الأكثر من أربعة نساء، لأجل حرمة التزويج بالأكثر، فهو تعبير آخر عن عدم جواز جعل النطفة فی غير من تحلّ له من الأزواج، وإذا لم يجز جعل ماء الرجل فی الخامسة لأجل حرمة نكاحها عليه، فلم يجز جعل نطفة الأجنبی فی رحم الأجنبية؛ إذ يحرم عليه نكاحها.

وهذا التعبير فی الرواية وإن كان كناية عن عدم صحة النكاح بالخامسة إلاّ أنّ صحّة الكناية فرع كون المكنّی به مفروغاً عنه محقّقاً.[٨٢]

أقول: ويؤيّده خبر محمد بن مسعود العياشی رحمه الله تعالی فی تفسيره عن منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا يحلّ لماء الرجل أن يجرى في أكثر من أربعة أرحام من الحرائر.[٨٣]

وخبر الفضل بن الحسن الطبرسی رحمه الله تعالی فی مجمع البيان قال: قال الصادق عليه السلام: لا يحلّ لماء الرجل أن يجرى في أكثر من أربعة أرحام.[٨٤]

---

٨٠. وسائل الشيعة، الباب ٢٦ من أبواب النكاح المحرم، الحديث ٥، ج ٢٠، ص ٣٥٠.

٨١. وسائل الشيعة، الباب ٢ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الحديث ١، ج ٢٠، ص ٥١٨.

٨٢. بررسی رحم جايگزين از منظر پزشكی...، مركزتحقيق وتوسعه علوم انسانی (سمت)، رسالة الرحم البديل من منظار فقهی، آية الله القائنی، ص ٨٨.

٨٣. وسائل الشيعة، الباب ٢ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الحديث ٤، ج ٢٠، ص ٥١٩.

٨٤. وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الحديث ٣، ج ٢٠، ص ٥١٨.

لا يقال: إنّ الرواية تدلّ على حرمة إدخال ماء الرجل فى رحم الأجنبية، ولكن هذا أجنبى عما نحن فيه؛ لأن فى التلقيح الصناعى لا يجعل ماء الرجل فى رحم الأجنبية، بل يؤخذ من مائه جزء صغير منه يقال له فى الطب: «*اسپرم*»، ويجعل فى رحمها، ولا شك فى عدم صدق الماء عليه، فلا تدلّ الرواية الشريفة على حرمة جعله فى الرحم.

فإنه يقال: لايرى العرف فرقاً بينهما، ولا يرى خصوصية فى الماء، فيلغى الخصوصية عن الماء، ويرّتب الحكم على الجزء الصغير و إن لم يطلق عليه الماء.

بل يمكن أن يقال: إنّ المتفاهم العرفى من كلمة *الماء* أو *النطفة* ما يستعمل فى التلقيح و من شأنه التلقيح، فيشمل ذلك الجزء الصغير من المنى أيضاً، أى يراه العرف فرداً من النطفة.

لا يقال: إنّ الرواية تدلّ على حرمة إدخال ماء الرجل فى رحم الأجنبية، ولكن هذا أجنبى عما نحن فيه؛ لأن فى التلقيح الصناعى لا يجعل ماء الرجل فى رحم الأجنبية، بل يؤخذ من مائه جزء صغير منه يقال له فى الطب: «**اسپرم**»، ويجعل فى رحمها، ولا شك فى عدم صدق الماء عليه، فلا تدلّ الرواية الشريفة على حرمة جعله فى الرحم.[٨٥]

فإنه يقال: لايرى العرف فرقاً بينهما، ولا يرى خصوصية فى الماء، فيلغى الخصوصية عن الماء، ويرّتب الحكم على الجزء الصغير و إن لم يطلق عليه الماء.

بل يمكن أن يقال: إنّ المتفاهم العرفى من كلمة ***الماء*** أو ***النطفة*** ما يستعمل فى التلقيح و من شأنه التلقيح، فيشمل ذلك الجزء الصغير من المنى أيضاً، أى يراه العرف فرداً من النطفة.

بل يظهر هذا من بعض الروايات، ففى صحيحة رفاعة عن **أبى عبدالله** عليه الصلوة والسلام **قال: إنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة، ثم إلى مضغة، ثم إلى ماشاء الله، وإنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء.**[٨٦] فالمعلوم أنّ ما تصير إلى علقة ليس إلا ذلك الجزء الصغير، فتأمّل.

الوجه العاشر

الروايات الواردة فى حكمة تشريع حرمة الزنا، مثل:

ما رواه الشيخ الصدوق رحمه الله تعالى بإسناده عن محمد بن سنان، عن **الرضا** عليه

---

٨٥. مجلة فقه أهل البيت عليهم الصلاة والسلام (باروريهاى مصنوعى وحكم فقهى آن)، آية الله محمد اليزدى.

٨٦. وسائل الشيعة، الباب ٣٣ من أبواب الحيض، الحديث ١، ج ٢، ص ٣٣٨.

السلام فيماكتب إليه من جواب مسائله: وحرّم الزنا لما فيه من الفساد من قتل النفس، وذهاب الأنساب، وترك التربية للأطفال، وفساد المواريث، وما أشبه ذلك من وجوه الفساد[87].

وما رواه محمد بن على بن الحسين رحمه الله فى *العلل* و *عيون الأخبار* بأسانيده عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيماكتب إليه: وعلّة ضرب القاذف، وشارب الخمر ثمانين جلدة، لأنّ في القذف نفى الولد، وقطع النسل، وذهاب النسب، وكذلك شارب الخمر، لأنّه إذا شرب هذى، وإذا هذى، افترى، فوجب عليه حدّ المفترى.[88]

ومثل

ما رواه الطبرسى رحمه الله تعالى فى *الاحتجاج* عن أبي عبدالله عليه الصلاة و السلام في حديث أنّ زنديقاً قال له: لِمَ حرّم الله الزنا، قال: لما فيه من الفساد و ذهاب المواريث و انقطاع الأنساب، الحديث. [89]

فكلّ ما تتحقّق فيه هذه المحذورات من نفى الولد وقطع النسل وذهاب النسبّ يحرم بحكم الروايات.

إن قلت: حفظ الأنساب حكمة لا علّة، فلا يدور مدارها الحكم.

قلت: لا ملازمة بين عدم وجود الحكمة وعدم الحكم، لكن يلازم وجودها وجود الحكم، فلا تقصر الحكمة عن العلّة فى موارد ثبوتها، كما نبّه عليه بعض الأعاظم دام ظله.[90]

فعلى هذا، لو لزم هذا المحذور فى بعض صور تلقيح نطفة الأجنبى، حرم التلقيح بحكم هذه الروايات مثل التلقيح من النطف الموجودة فى البنوك المعدّة للمنى لو لم تعرف المرأة صاحب المنى.

والتحقيق، أنّ الحكمة ليست إلاّ المقتضى فحسب، ففى صورة وجودها يمكن أن يمنع عنها مانع ولايترتب الحكم، فلا يدور مدارها الحكم لا وجوداً ولا عدماً، وحيث لا علم لنا بوجود المانع وعدمه لا يمكننا القول بترتب الحكم، بخلاف صورة تماميّة العلّة مثل الزنا، فحينئذ نعلم بعدم تأثير المانع.

نعم، لو قلنا بأنّ العرف يستفاد من مطاوى روايات مختلفة –مثل ماورد فى وجوب رعاية العدّة[91]، و وجوب استبراء الأمة على المشترى، وتحريم الوطى فى الفرج خاصة

---

٨٧. وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب النكاح المحرّم وما يناسبه، الحديث ١٥، ج ٢٠، ص ٣١١.

٨٨. وسائل الشيعة، الباب ٢ من أبواب حد القذف، الحديث ٤، ج ٢٨، ص١٧٨.

٨٩. وسائل الشيعة، الباب١٧ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ١٢، ج ٢٠، ص ٣٣٢.

٩٠. كلمات سديدة، ص ٨٨.

٩١. وسائل الشيعة، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ج ٢٠، ص ٤٤٩.

والتحقيق، أنّ الحكمة ليست إلاّ المقتضى فحسب، ففى صورة وجودها يمكن أن يمنع عنها مانع ولايترتب الحكم، فلا يدور مدارها الحكم لا وجوداً ولا عدماً، وحيث لا علم لنا بوجود المانع وعدمه لا يمكننا القول بترتب الحكم، بخلاف صورة تماميّة العلّة مثل الزنا، فحينئذ نعلم بعدم تأثيرالمانع.

فى مدّة الاستبراء[٩٢]، وعدم وجوب الاستبراء وسقوطه عمّن اشترى جارية صغيرة لم تبلغ[٩٣]، و سقوط الاستبراء عمّن اشترى جارية من ثقة وأخبر باستبرائها[٩٤]وعمّن اشتراها-من امرأة[٩٥]، أنّ الملاک فى هذه الأحكام هوالاحتزار عن ذهاب الأنساب و اختلاطها، أمكن القول بسراية الحرمة إلى كلّ ما يتحقق فيه هذا المحذور، لكن المسألة محتاجة إلى التأمّل التامّ فى الروايات و ملاحظة كلّ ما يمكن أن يكون دخيلاً فى المسألة حتى يحصل الاطمئنان بكونه ملاكاً لهذه الأحكام.

الوجه الحادى عشر: ارتكاز المتشرّعة على حرمته وقبحه

المرتكز فى أذهان المتشرّعين أن إدخال نطفة الأجنبى فى رحم الأجنبية من دون المقاربة، من القبائح التى لايرضى بها الشارع المقدّس ولا يجوّزها، خصوصاً بعض مواردها، كإدخال ماء الإبن فى الأم أو حفظ ماء الأجنبى فى البنوک لإدخاله فى أرحام الأجنبيات من دون أن يعرفها صاحب المنى و تعرفه.

وهذا الارتكاز كان يذكره بعض الأعاظم قدّس الله تعالى نفسه الزّكية و أعلى الله تعالى مقامه الشريف وكان يعدّه من الأدلة، ولعلّ المقصود منه -على ما إستفاده بعض الأساتذة الكرام من كلامه- ما هو المعلوم للمتشرّعة من مذاق الشريعة المستفاد من كلمات الشارع وأفعاله وتقاريره فى موارد مختلفة وإن لم يوجد فى هذا المورد الخاصّ نصّ خاصّ دالّ على الحكم، ولذا كان ينقل عن كاشف الغطاء قدس سره الشريف قوله من أن تلامذة أبى حنيفة يعرفون رأى أستاذهم [مع قلّة الأحاديث عنه]، أفلا نعرف رأى مولينا الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام؟

الوجه الثانى عشر: أصالة الاحتياط فى الفروج

قد نقل اشتهار وجوب الاحتياط فى الفروج[٩٦]، كما يظهر القول بالوجوب من كلمات

٩٢. وسائل الشيعة، الباب ٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ج ٢١، ص ٨٢.
٩٣. وسائل الشيعة، الباب ٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ج ٢١، ص ٨٣.
٩٤. وسائل الشيعة، الباب ٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ج ٢١، ص٨٩.
٩٥. وسائل الشيعة، الباب ٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ج ٢١، ص ٩١.
٩٦. مسنمسک العروة، المحقق الحكيم قدس سره الشريف، ج ١٤، ص ٢٢٣.

بعضهم رضوان الله تعالی علیهم و قد یستدلّ علیه ببعض الروایات، والعمدة ملاحظة الروایات.

الروایة الأولی

محمد بن الحسن رحمه الله تعالی بإسناده عن الحسین بن سعید، عن النضر بن سوید، عن محمد بن أبی حمزة، عن شعیب الحداد **قال: قلت لأبي عبدالله** علیه السلام: **رجل من موالیك یقرؤك السلام وقد أراد أن یتزوّج امرأة وقد وافقته وأعجبه بعض شأنها، وقدکان لها زوج فطلّقها علی غیر السّنة، وقد کره أن یقدم علی تزویجها حتی یستأمرك فتکون أنت تأمره، فقال أبو عبدالله** علیه السلام: **هو الفرج، وأمر الفرج شدید، ومنه یکون الولد، ونحن نحتاط فلا یتزوّجها.**[97]

بیان الاستدلال: تدلّ الفقرة الأخیرة من الروایة علی وجوب الاحتیاط فی الفروج، و بها نخصّص الأدلّة الدالّة علی جریان البرائة.

والتحقیق، أنّ الشبهة المذکورة فی الروایة إن کانت مورداً لقاعدة الإلزام التی تدلّ علی صحّة الطلاق الذی وقع بواسطة المخالفین علی غیر السّنة، کما هو ظاهر الروایة، فلم یکن الاحتیاط فیها واجباً، وإن لم تکن مورداً لها، فالطلاق باطل ولا معنی للاحتیاط فی المسألة.

نعم، یمکن أن یقال: إنّ الفقرة الأخیرة فارغاً عن تطبیقها علی مورد السؤال وعدمه وعن کونها بصدد بیان حکم المسألة بلسان الاحتیاط تقیّة منهم أم لا، تدلّ علی کبری هی وجوب الاحتیاط فی الفروج؛ إذ لا مانع من کون أصل الکبری وجوبیاً وتطبیقها علی مورد استحبابیاً، و بیان حکم المسألة بلسان الاحتیاط تقیّة منهم، لا یوجب کون الأمر بالاحتیاط غیر واقعی.

وفیه: أنّ الفقرة الأخیرة و إن تضمّنت الکبری لکن استفادة الوجوب منها مشکل؛ إذ نسب الإمام علیه الصلاة والسلام الاحتیاط إلی نفسه الشریفة، و حینئذٍ فلا دلالة فی کلامه علیه السلام علی وجوب الاحتیاط بل یناسب مع الندب أیضاً.

وقد ذکر بعض الأساتیذ الکرام کثیراً ممّا ذکرناه فی الروایة، واستفدت منه.[98]

الروایة الثانیة

محمد بن علی بن الحسین رحمه الله تعالی بإسناده عن العلاء بن سیابة **قال: سألت أبا عبد الله** علیه السلام **عن امرأة وکلت رجلا بأن یزوّجها من رجل، فقبل الوکالة،**

---

۹۷. وسائل الشیعة، الباب ۱۵۷ من أبواب مقدمات النکاح، الحدیث ۱، ج ۲۰، ص ۲۵۸.

۹۸. بررسی رحم جایگزین از منظر پزشکی...، مرکزتحقیق وتوسعه علوم انسانی (سمت)، رسالة الرحم البدیل من منظار فقهی، آیة الله القائنی ص ۶۹و۷۱.

الوجه الحادى عشر: ارتكاز المتشرّعة على حرمته وقبحه

المرتكز فى أذهان المتشرّعين أن إدخال نطفة الأجنبى فى رحم الأجنبية من دون المقاربة، من القبائحِ التى لايرضى بها الشارع المقدّس ولا يجوّزها، خصوصاً بعض مواردها، كإدخال ماء الإبن فى الأم أو حفظ ماء الأجنبى فى البنوك لإدخاله فى أرحام الأجنبيات من دون أن يعرفها صاحب المنى و تعرفه.

وهذا الارتكاز كان يذكره بعض الأعاظم قدّس الله تعالى نفسه الزّكية و أعلى الله تعالى مقامه الشريف **وكان يعدّه من الأدلة، ولعلّ المقصود منه –على ما إستفاده بعض الأساتذة الكرام من كلامه– ما هو المعلوم للمتشرّعة من مذاق الشريعة المستفاد من كلمات الشارع وأفعاله وتقاريره فى موارد مختلفة وإن لم يوجد فى هذا المورد الخاصّ نصّ خاصّ دالّ على الحكم، ولذا كان ينقل عن كاشف الغطاء** قدس سره الشريف **قوله من أن تلامذة أبى حنيفة يعرفون رأى أستاذهم [مع قلّة الأحاديث عنه]، أفلا نعرف رأى مولينا الإمام الصادق** عليه الصلاة والسلام**؟**

فأشهدت له بذلك، فذهب الوكيل فزوّجها، ثم إنّها أنكرت ذلك الوكيل، وزعمت أنّها عزلته عن الوكالة؛ فأقامت شاهدين أنها عزلته، فقال: ما يقول مَنْ قِبَلَكم في ذلك؟ قال: قلت: يقولون: ينظر في ذلك، فإن كانت عزلته قبل أن يزوج، فالوكالة باطلة والتزويج باطل، وإن عزلته وقد زوّجها، فالتزويج ثابت على ما زوّج الوكيل، وعلى ما أنفق معها من الوكالة إذا لم يتعدّ شيئا ممّا أمرت به واشترطت عليه في الوكالة، قال: ثم قال: يعزلون الوكيل عن وكالتها ولم تعلمه بالعزل؟ قلت: نعم، يزعمون أنّها لو وكلت رجلا وأشهدت في الملأ وقالت في الملأ: اشهدوا أنّي قد عزلته، أبطلت وكالته بلا أن يعلم في العزل، وينقضون جميع ما فعل الوكيل في النكاح خاصّة، وفي غيره لا يبطلون الوكالة إلّا أن يعلم الوكيل بالعزل، ويقولون: المال منه عوض لصاحبه والفرج ليس منه عوض إذا وقع منه ولد، فقال عليه السلام سبحان الله، ما أجور هذا الحكم وأفسده، إن النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه، وهو فرج، ومنه يكون الولد، إنّ علياً عليه السلام أتته امرأة تستعديه على أخيها، فقالت: يا أمير المؤمنين؛ إني وكلت أخي هذا بأن يزوّجني رجلا وأشهدت له ثم عزلته من ساعته تلك، فذهب فزوّجني ولي بيّنة أنّي قد عزلته قبل أن يزوّجني، فأقامت البيّنة، فقال الأخ: يا أمير المؤمنين؛ إنّها وكّلتني ولم تعلمني أنّها عزلتني عن الوكالة حتى زوّجتها كما أمرتني، فقال لها: ما تقولين؟ قالت: قد أعلمته يا أمير المؤمنين؛ فقال لها: ألك بيّنة بذلك؟ فقالت: هؤلاء

شهودي يشهدون، قال لهم: ما تقولون؟ فقالوا: نشهد أنها قالت: اشهدوا أنّي قد عزلت أخي فلانا عن الوكالة بتزويجي فلانا وإنّي مالكة لأمري قبل أن يزوّجني، فقال: أشهدتكم على ذلك بعلم منه ومحضر؟ فقالوا: لا، فقال: تشهدون أنها أعلمته بالعزل كما أعلمته الوكالة؟ قالوا: لا، قال: أرى الوكالة ثابتة، والنكاح واقعا، أين الزوج؟ فجاء، فقال: خذ بيدها بارك الله لك فيها، فقالت: يا أمير المؤمنين! احلفه أنّي لم أعلمه العزل ولم يعلم بعزلي إيّاه قبل النكاح، قال: وتحلف؟ قال: نعم، يا أمير المؤمنين! فحلف فأثبت وكالته وأجاز النكاح. [99]

والرواية معتبرة كسابقها، وقد اختلف فى معناها، ونحن نأتى بكلامين من علمين فى معنى هذه الرواية الشريفة يبدوا فى النظر أنّهما أدقّ من المعانى المذكورة التى ظفرنا بها.

قال المحقّق الإمام الخمينى قدّس سرّه الشريف وأعلى الله تعالى مقامه:

أنت خبير بأن حكم العامة بفساد الوكالة فى النكاح قبل وصول العزل، وعدم فسادها فى غيره، لم يكن لأجل الاحتياط على ما يستفاد من الرواية، بل لأجل استحسان أن الفرج ليس له عوض، والمال له عوض، فلا وجه لجعل قول الإمام عليه السلام: «إن النكاح أحرى أن يحتاط فيه» ردّاً عليهم من هذه الجهة، بل الظاهر أن مراده أنه إذا لم يكن فى مثل الوكالة المذكورة نص، لا يصحّ الحكم بالاستحسان والاجتهاد، بل لا بدّ من الاحتياط، لا الحكم بالصّحة ولا الفساد، ولم يذكر طريق الاحتياط، فإنه إمّا بتجديد النكاح، أو بالطلاق. فالمراد أن النكاح حريّ بالاحتياط، أو أحرى من كل شيء بالاحتياط، ولهذا ذكر قضاء عليّ عليه السلام؛ ردّاً عليهم بأنّ اجتهادهم باطل، بل لا بد من الحكم بالصّحة؛ لقول النبى صلّى الله عليه وآله وسلم: «إنّ عليّاً عليه السلام أقضاكم [100]»، انتهى. [101]

ولعمرى يظهر بالتأمّل أن هذا المعنى هو ظاهر الرواية لا المعانى الأخرى التى ذكرت فيها، فجزى الله صاحب هذا الكلام و سائر العلماء عن الإسلام خير الجزاء.

وقريب من هذا، ما نقل عن المحقّق السيّد الخوئى قدس الله تعالى نفسه الزكية فى ***مصباح الفقاهة*** فقال:

والتحقيق أن الرواية أجنبية عمّا أفاده المصنّف، وأنّ كلام القوم غير مبنى على الاحتياط، لا فى البيع ولا فى النكاح، لا من حيث الفتوى ولا من حيث العمل، بل الرواية ناظرة إلى جهة أخرى غير ما يرومه المصنّف، وبيان ذلك:

٩٩. وسائل الشيعة، الباب ٢ من كتاب الوكالة، الحديث ٢، ج ١٩، ص ١٦٣.

١٠٠. راجع إحقاق الحق، ج ٤، ص ٣٨٢ و ٣٢١ على ما حكى فى كتاب البيع للإمام قدس سره الشريف.

١٠١. البيع، الإمام الخمينى قدس سره الشريف، ج ٢، ص ١٥٧.

قال المحقّق الإمام الخمينى قدّس سرّه الشريف وأعلى الله تعالى مقامه:
أنت خبير بأن حكم العامة بفساد الوكالة فى النكاح قبل وصول العزل، وعدم فسادها فى غيره، لم يكن لأجل الاحتياط على ما يستفاد من الرواية، بل لأجل استحسان أن الفرج ليس له عوض، والمال له عوض، فلا وجه لجعل قول الإمام عليه السلام: «إن النكاح أحرى أن يحتاط فيه» **ردّاً عليهم من هذه الجهة، بل الظاهر أن مراده أنه إذا لم يكن فى مثل الوكالة المذكورة نص، لا يصحّ الحكم بالاستحسان والاجتهاد، بل لا بدّ من الاحتياط، لا الحكم بالصّحة ولا الفساد، ولم يذكر طريق الاحتياط، فإنه إمّا بتجديد النكاح، أو بالطلاق. فالمراد أن النكاح حرىّ بالاحتياط، أو أحرى من كل شىء بالاحتياط، ولهذا ذكر قضاء علىّ** عليه السلام؛ **ردّاً عليهم بأنّ اجتهادهم باطل، بل لا بد من الحكم بالصّحة؛ لقول النبى** صلّى الله عليه وآله وسلم: «إنّ عليّا عليه السلام أقضاكم»، **انتهى.**

أنّ حكم هؤلاء بصحّة البيع مع الجهل بعزل الوكيل وإن كان موافقا للواقع، ولكنه حرام؛ لأنهم لم يستندوا فيه إلى الاحتياط لكى يجيب عنه الإمام عليه السلام بأنّ النكاح حيث إنّه أولى وأجدر بالاحتياط فيكون أولى بالصحّة، بل استندوا فى ذلك إلى الاستحسان الذى يقتضى الصحّة فى البيع والبطلان فى النكاح. ولا ريب أن الاستناد إلى الاستحسان فى مقام الفتوى حرام، لأنّه فتوى بلا علم ولا هدى من الله ولا كتاب منير، ومن الواضح أنّ الفتوى بلا علم حرام بالأدلة الأربعة، هذا من حيث الفتوى، أمّا من حيث العمل فلا شبهة فى أنّ حكمهم بصحّة البيع لايوافق الواقع دائما حتى [يكون] موافقا للاحتياط، بل البيع مردّد بين وقوعه وعدم وقوعه، وحينئذ فأمره دائر بين المحذورين، فلا احتياط فى البين، وهكذا الحال فى النكاح أيضا طابق النعل بالنعل، ضرورة أنّ حكمهم ببطلانه غير مبنى على الاحتياط، بل إنّما هو مبنى على الاستحسان. وعليه، فحكمهم ببطلانه حرام؛ لكونه فتوى بلا علم، وأنّه فى نفسه إما واقع أو غير واقع، فيكون فى مقام العمل من صغريات دوران الأمر بين المحذورين لا من موارد الاحتياط. نعم، يمكن الاحتياط فى النكاح بأنحاء شتّى:

الف: طلاق المرأة،

ب: إجراء العقد عليها ثانياً،

ج: الإجازة مع عدم ردّ المرأة العقد الذى أوقعه الوكيل مع الجهل بالعزل.

وأما معنى الخبر، فغرض الإمام عليه السلام منه – والله العالم – إنّما هو الردّ على هؤلاء القوم الذين أفتوا بصحّة البيع وبطلان النكاح الفضوليين مستندين فى ذلك إلى الاستحسان........ فالإمام عليه السلام قد ردّ على هؤلاء، حيث لم يحتاطوا فى الماليات، وأفتوا بصحّة البيع الفضولى، واستندوا فى رأيهم هذا إلى الاستحسان، ولم يرجعوا فيه إلى أهله، ولم يمتنعوا عن الحكم فيه، وإن كان رأيهم موافقا للواقع، ولم يحتاطوا فى الأعراض أيضا، حيث أفتوا ببطلان النكاح الفضولى، مع أن النكاح من مهمات ما يتوقف عليه نظام الدين والدنيا. وكان الاحتياط فيه أجدر وأحرى، لأنّ تركه ربما يوجب التفريق بين الزوجين والزنا بذات البعل، ويكون ذلك وسيلة إلى تولد الفراعنة والجبارة، فيفسدون فى الأرض ويسفكون الدماء، وقد أشار الإمام عليه السلام إلى خطأهم وبطلان استحسانهم بقوله عليه السلام: **ما أجور هذا الحكم وأفسد فإنّ النكاح أولى وأجدر أن يحتاط فيه.** وعلى الجملة أنّ الإمام عليه السلام وبّخهم ووجّه الازلاء عليهم من جهة إقدامهم على الفتوى بلا دليل شرعى وعدم سكوتهم فيما لا بدّ من التوقف فيه، مع أنّ الاحتياط كان مقتضيا للسكوت. فقد اتضح لک ممّا بيّناه أنّ الرواية بعيدة عن المعنى الذى ذكره المصنف، انتهى.[١٠٢]

ثم لا يخفى أن، الحديث الشريف ظاهر فى وجوب الاحتياط فى النكاح، و وجهه ذكر قوله عليه الصلاة و السلام: **ما أجور هذا الحكم وأفسده**، فإنّ ذكره قبل قوله عليه الصلاة و السلام **إنّ النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه** ظاهر فى وجوب الاحتياط فى النكاح، كما أشار إليه بعض المحققين قدّس سرّه الشريف و لا يناسب التوبيخ بهذه العبارة مع حسن الاحتياط.

فدلالة الحديث على وجوب الاحتياط فى الفروج تامّة، غير أنّه نخرج منه فى الشبهات الموضوعية خاصّة مطلقاً أو مع التفصيل فى بعض الصور، لوجود النصّ الدالّ على عدم وجوبه فيها.

ثم إنّ قوله عليه الصلاة والسلام: **وهو فرج ومنه يكون الولد**، علّة للزوم الاحتياط، وهو مطلق يشمل التلقيح بالطريق المتعارف، أى المواقعة والتلقيح بإدخال ماء الرجل باليد أو بالأنبوبة أو غيرهما فى رحم المرأة من طريق الفرج أو فى الرحم مباشرة و بواسطة إيجاد المنفذ فيه؛ إذ فى الصورة الأخيرة تحصل ماء الرجل من فرجه أيضاً، فيصدق أن يقال: وهو

١٠٢. مصباح الفقاهة، المحقق الخوئى قدّس سرّه الشريف، ج ٤، ص ٣٨.

ثم لا يخفى أن، الحديث الشريف ظاهر فى وجوب الاحتياط فى النكاح، و وجهه ذكر قوله عليه الصلاة و السلام: **ما** أجور هذا الحكم و أفسده، **فإنّ ذكره قبل قوله** عليه الصلاة و السلام إنّ النكاح أحرى و أحرى أن يحتاط فيه **ظاهر فى وجوب الاحتياط فى النكاح، كما أشار إليه بعض المحققين** قدّس سرّه الشريف **و لايناسب التوبيخ بهذه العبارة مع حسن الاحتياط. فدلالة الحديث على وجوب الاحتياط فى الفروج تامّة، غير أنّه نخرج منه فى الشبهات الموضوعية خاصّة مطلقاً أو مع التفصيل فى بعض الصور، لوجود النصّ الدالّ على عدم وجوبه فيها.**

فرج ومنه يكون الولد، و إن لم يصدق قلنا: لايرى العرف خصوصيّة فى إدخال الماء فى رحمها بالأنبوبة من طريق الفرج، فيرى الاحتياط شاملاً للإدخال من طريق الرحم مباشرة، وادّعاء انصراف الإطلاق إلى المواقعة ممنوع؛ لأنّه ناشئ من غلبة الوجود، فيجب الاحتياط فى جميع هذه الموارد.

نعم، إن القدر المتيقن من الاحتياط فى الفروج هو الموارد التى يحصل الشك فى حكم الفروج لأجل الشک فى صحّة عقد النكاح؛ لأنّ الملاک و إن كان قوله عليه الصلاة والسلام: **وهو فرج ومنه يكون الولد**، لكن ذكر قبله: **إنّ النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه**، أى عقد النكاح، وهو يحتمل أن يكون قرينة لهذه الكبرى، فلا يثبت وجوب الاحتياط فيما لو شك فى حكم أمر مربوط بالفرج و الولد منه، بعد فرض عدم الشك فى صحّة النكاح.

فالحاصل أنّه لابدّ من الحكم بعدم جواز التلقيح بإدخال ماء الأجنبى فى رحم الأجنبية من دون المجامعة، خصوصاً فى بعض صور هذه المسألة، كإدخال ماء الابن فى رحم الأمّ، بحكم صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وارتكاز المتشرّعة والاحتياط، سواء أدخل من طريق الفرج أو مباشرة ومن غير طريق الفرج؛ لشمول الأدلة لهما، بل لا ينبغى ترک الاحتياط لو نوقش فى جميع الأدلّة؛ لأن الأمر شديد واحتمال منع الشارع كثير.

ثم إنّ الظاهر عدم جواز هذه الصورة من التلقيح للمرأة كالرجل؛ لأنّ صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم دالّة على حرمة الفعل عليهما لو قرئ «**ولايجمع**» مبنيّاً للمفعول، وأمّا لو قرئ مبنيّاً للفاعل فلا تدلّ على الحرمة على المرأة، إلاّ أن يقال بأنّ المتفاهم العرفى منه مبغوضية اجتماع مائه فى خمس و حرمة التمكين على المرأة، كما يحرم الإفراغ على الرجل، و هو الأقوى، وكذا يدلّ الارتكاز والاحتياط على عدم جواز دخول مائه فى رحمها، فيحرم الإفراغ و التمكين؛ على أنّه لو قلنا بأنّه لايحرم إلاّ على الرجل، ففعل

المرأة حرام أيضاً؛ لأنّه تعاون على الحرام، كما ذكر بعض الأعاظم قدّس سرّه الشريف.[١٠٣]

الصورة السادسة

تزريق بويضة امرأة فى رحم امرأة عقيمة، ثم وقاع زوجها معها حتى تحبل.

والظاهر أنّه لا يجوز؛ بدليل وجوب الاحتياط فى الفروج، وأمّا صحيحة زراره ومحمد بن مسلم فلا تدلّ عليه؛ لأنها تدلّ على حرمة إدخال نطفة الرجل فى رحم الأجنبية، لا حرمة التلقيح بين بويضة الأجنبية ونطفة الأجنبى، ولايمكن القول بأنّه فى صورة إدخال الماء فى رحم الأجنبية تحبل الأجنبية بتلقيح بويضتها بماء الأجنبى، فنلغى الخصوصيّة عنه و نقول بحرمة تلقيحها بماء الأجنبى خارج رحم الأجنبية؛ إذ يمكن أن تكون فى التلقيح فى رحم الأجنبية خصوصيّة توجب الحرمة ولا توجد فى التلقيح خارجه. و أمّا دلالة ارتكاز المتشرّعة على عدم جوازه فمشكوك فيها.

الصورة السابعة و الثامنة والتاسعة

التلقيح بين بويضة المرأة ونطفة الأجنبى خارج الرحم ثم زرع النطفة الملّقحة إمّا فى رحم هذه المرأة أو فى رحم امرأة أخرى تحلّ أو تحرم عليه.

والظاهر عدم جوازها كلّها. **أمّا فى الأوّل والثالث** فيدلّ عليه الارتكاز وأصالة الاحتياط فى الفروج، وأما صحيحة زرارة و محمد بن مسلم فموضوعها ماء الرجل ولا يصدق على المنعقدة من ماء الرجل و بويضة المرأة؛ إذ يتبدّل بعد التلقيح بشىء آخر؛ لأنّه بالتلقيح تتولّد فى البويضة نواتين، ثم يتبدّل ما فى البويضة بعد ساعات بسلّولين ثم يتكثّرا، ثم ينتقل إلى الرحم[١٠٤]، فلا يصدق عليه ماء الرجل.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ العرف لا يرى خصوصيّة فى إدخال الماء غير الملّقح فى رحم الأجنبية، ولا يرى فرقاً بينه و بين إدخال النطفة الملقّحة من ماء الرجل و بويضة الأجنبية خارج الرحم فى رحم الأجنبية، سواء كانت صاحب البويضة أم لا، على تأمّل.

وأمّا ادّعاء انصراف الخبر الذى يدلّ على حرمة إدخال النطفة فى رحم الأجنبية إلى ما إذا كان الرحم ظرفاً لانعقاد النطفة، بحيث كان انعقادها ببويضته، فلا يشمل ما لو كان الرحم لا شأن له إلا كونه وعاءً مناسباً[١٠٥]، **فممنوع أو مشكوك فيه**؛ لأنّه ناشئ من غلبة

---

١٠٣. هو آية الله المحقق محسن الحرم پناهى قدس سره الشريف فى رسالته حول التلقيح الصناعى المطبوعة فى مجلة (فقه أهل البيت عليهم الصلوة والسلام)، الرقم ٩.

١٠٤. اهداى گامت وجنين در درمان ناباروری، مرکز تحقیق وتوسعه علوم انسانی، سمت، مقاله آشنایی با لقاح طبیعی، لقاح خارج رحمی.... ص ٢٤.

١٠٥. كلمات سديدة، الصفحة ٩٢.

فالحاصل أنّه لابدّ من الحكم بعدم جواز التلقيح بإدخال ماء الأجنبى فى رحم الأجنبية من دون المجامعة، خصوصاً فى بعض صور هذه المسألة، كإدخال ماء الابن فى رحم الأمّ، بحكم صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وارتكاز المتشرّعة والاحتياط، سواء أدخل من طريق الفرج أو مباشرة ومن غير طريق الفرج؛ لشمول الأدلة لهما، بل لا ينبغى ترك الاحتياط لو نوقش فى جميع الأدلّة؛ لأن الأمر شديد واحتمال منع الشارع كثير.

الوجود أو شدّته و يحتمل أن يكون ناشئاً منها أو من فرض الموضوع عقد النطفة فى رحمها.

و أمّا فى الثّانى فتدل عليه أصالة الاحتياط فى الفروج و لعلّه المرتكز عليه.

الصورة العاشرة

التلقيح بين بويضة المرأة ونطفة الأجنبى خارج الرحم وإبقاء الملقّحة خارج الرحم إلى زمان التولد.

وهو أيضاَ غير جائز بحكم الاحتياط فى الفروج، و لعلّه يدلّ عليه الارتكاز.

هذه هى أهمّ اقسام التلقيح الصناعى، و يظهر حكم سائر الأقسام بالتأمّل فى ما ذكرناه ان شاء الله تعالى.

منابع

١. آية الله الحكيم، السيّد محسن قدس سره الشريف، ***مستمسک العروة الوثقى***، نشر منشورات مكتبة آيت الله العظمى المرعشى النجفى، قم المقدسة، ١٤٠٤ق، الطبعة الرابعة، أفست.

٢. آية الله المؤمن القمى، الشيخ محمّد، ***كلمات سديدة***.

٣. آية الله الفاضل اللنكرانى، محمدجواد، ***التلقيح الصناعى***.

٤. آية الله الروحانى، السيد محمّدصادق، ***المسائل المستحدثة***، نشر مؤسسة دارالكتاب، قم المقدسة، ١٤١٤ق، الطبع الرابع.

٥. آية الله الحرم پناهى، الشيخ محسن، ***تلقيح مصنوعى***، مجلّة فقه أهل البيت عليهم الصلاة و السلام، الرقم ٩.

٦. آية الله اليزدى، الشيخ محمّد، ***بارويهاى مصنوعى و حكم فقهى آن***، مجلة فقه أهل البيت عليهم الصلاة و السلام.

٧. الإمام خمینی قدس سره الشریف، ***البیع***، التحقیق: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی قدّس سرّه الشریف، تهران، ١٤٢١ق، الطبع الأوّل.

٨. احمدبن فارس زکریا، ***معجم مقاییس اللّغة***، التحقیق: عبدالسلام محمّد هارون، نشر مکتبة الأعلام الإسلامی، ١٤٠٤ق.

٩. ابن منظور، ***لسان العرب***، نشر أدب الحوزة، قم المقدسة، ١٤٠٥ق.

١٠. جمعی از نویسندگان، ***اهدای گامت و جنین در درمان ناباروری از دیدگاه پزشکی، فقهی، حقوقی، اخلاقی، روانشناختی و جامعه شناسی***، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، ١٣٨٥ش، چاپ دوم.

١١. الجوهری، ***الصحاح***، التحقیق: أحمدعبدالغفور العطّار، نشر دارالعلم للملایین، بیروت، ١٤٠٧–١٩٨٧، الطبعة الرابعة.

١٢. جمعی از نویسندگان، ***بررسی رحم جایگزین از منظر پزشکی، حقوقی، فقهی، اخلاقی، فلسفی، روانشناختی و جامعه شناختی***، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی(سمت)، ١٣٧٨ش، چاپ دوم.

١٣. العاملی، الحرّقدس سره، ***وسائل الشیعه***، نشر مؤسّسة آل البیت علیهم الصلاة و السلام لإحیاء التراث، التحقیق: مؤسسه آل البیت علیهم الصلاة و السلام لإحیاء التراث، ١٤١٤ق، قم المقدسة الطبع الثانی.

١٤. الراغب الاصفهانی، ***المفردات فی غریب القرآن***، التحقیق و التصحیح: صفوان عدنان داوودی، بیروت– سوریه، نشر دارالعلم، الدار الشامیة، ١٤١٢ق، الطبع الأوّل.

١٥. الزبیدی، ***تاج العروس***، التحقیق: علی شیری، بیروت نشر دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ١٤١٤ق– ١٩٩٤م.

١٦. السیّد الخوئی قدس سره الشریف، ***معجم رجال الحدیث***، ١٤١٣ق، ١٩٩٢م، الطبع الخامس.

١٧. السید الخوئی قدس سره الشریف، ***مصباح الفقاهة***، نشر المکتبه الداوری، قم المقدسة، الطبع الاوّل.

١٨. الشیخ الصدوق قدس سره الشریف، ***الخصال***، التصحیح و التعلیق: علی أکبر الغفاری قدّس سرّه، قم المقدّسة، نشر منشورات جماعة المدرّسین، ١٤٠٣ق، ١٣٦٢ش.

١٩. الشیخ الطوسی قدس سره الشریف، ***عدّة الأصول***(ط.ج)، التحقیق: محمدرضا الأنصاری القمی، قم المقدسة، ١٣٧٦ش– ١٤١٧ق، الطبع الأوّل.

٢٠. الشیخ حسن صاحب المعالم قدس سره الشریف، ***التحریر الطاووسی***، التحقیق: فاضل الجواهری، ١٤١١ق، الطبع الأوّل، نشر مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی قدس سره، قم المقدسة.

۲۱. الشيخ الكلينى قدس سره الشريف، *الكافى*، التصحيح و التعليق: الشيخ على أكبرالغفارى قدس سره الشريف، نشر دارالكتب الإسلامية، طهران، ۱۳٦۳، الطبع الخامس.

۲۲. الشيخ الطوسى قدس سره الشريف، *تهذيب الأحكام*، التحقيق و التعليق: السيد حسن الموسوى الخرسان، نشر دارالكتب الاسلامية، طهران، ۱۳٦٤ش، الطبعة الثالثة.

۲۳. الشيخ الصدوق قدس سره الشريف، *كتاب من لا يحضره الفقيه*، التصحيح و التعليق: على أكبرالغفارى (ره)، نشر مؤسّسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرّفة، الطبع الثانى.

۲٤. الشيخ الصدوق قدس سره الشريف، *علل الشرائع*، التقديم: السيّد محمّدصادق بحرالعلوم، نشر منشورات المكتبة الحيدرية، ۱۳۸٥، ۱۹٦٦.

۲٥. الشيخ البهائى العاملى قدس سره الشريف، *مشرق الشمسين*، نشر منشورات المكتبة البصيرتى، قم المقدسة.

۲٦. العلّامة الطباطبائى قدس سره الشريف، *الميزان*، قم المقدسة، نشر منشورات جماعة المدرّسين بقم المقدسة.

۲۷. القمى، على بن ابراهيم قدس سره، *تفسير القمى*، التحقيق و التصحيح: السيد طيب الموسوى الجزائرى، قم المقدسة، نشر مؤسسه دارالكتاب للطباعة و النشر، ۱٤۰٤ق، الطبع الثالث.

۲۸. القاضى النعمان المغربى، *دعائم الإسلام*، التحقيق: آصف بن على أصغر فيضى، القاهرة نشر دارالمعارف، ۱۳۸۳–۱۹٦۳م.

۲۹. الكاظمى قدس سره الشريف، *كتاب الصلاة(تقرير بحث النائينى قدس سره)*، التحقيق: مؤسّسة النشر الإسلامى، قم المقدسة، نشر مؤسسة النشر الاسلامى التابعه لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ۱٤۱۱ق، الطبع الأوّل.

۳۰. المحقّق البحرانى قدس سره الشريف، *الحدائق الناضرة*، نشر مؤسّسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدسة.

۳۱. المحدّث النورى قدس سره الشريف، *خاتمة المستدرک*، التحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم الصلاة و السلام لإحياء التراث، قم المقدسه، نشر مؤسسة آل البيت عليهم الصلاة و السلام لإحياء التراث، ۱٤۱٥ق، الطبع الأوّل.

۳۲. الوحيد البهبهانى قدس سره، *تعليقة على منهج المقال*.



پژوهش فقهی

احمد ابراهیمی

پژوهشگر سال ششم درس خارج مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر علیه السلام

احکام معالجهٔ پزشک و مراجعهٔ بیمار همراه با نظر و لمس

قسمت اول

چکیده

این مقاله در دو بخش تنظیم شده است:
در بخش اول حکم معالجه پزشک در دو فصل (طبابت همراه لمس و نظر به غیر عورت و به عورت) مورد بررسی قرار خواهد گرفت. عمده دلیل برای اثبات جواز طبابت، معتبره ابی حمزه و اثبات ملازمه بیمار با جواز معالجه طبیب است. محدوده دلیل دوم، مواردی است که حق مراجعه بیمار ثابت شود.
در بخش دوم حکم مراجعه بیمار در دو فصل (معالجه همراه لمس و نظر به غیر عورت و به عورت) مورد بررسی قرار می گیرد. در ادله این بخش علاوه بر معتبره سابق، قاعده عام اضطرار مطرح است، که این قاعده در دو گفتار کبروی و صغروی مورد بحث قرار خواهد گرفت.
از آنجایی که هر دو دلیل در هر دو بخش متوقف بر تبیین ضرورت و اضطراراست، تحقیقی در معنا و مراتب این مفاهیم ارائه می شود، که بر اساس آن تحقیق، ضرورت و اضطرار دارای مراتبی بوده. و تبیین مراتب مذکور از شئونات فقیه است. فقیه باید بر اساس شدت مفسده لمس و نظر به نامحرم، نسبت به عورت و غیر عورت؛ مراتب و قیود ضرورت و اضطرار را تبیین کند. در حکم جواز مراجعه بیمار و جواز معالجه طبیب در معالجه همراه لمس و نظر حرام به غیر عورت، مطلق ضرورت و یا ضرورت به معنای عرفی کافی است. ولی در حکم جواز مراجعه بیمار و جواز معالجه طبیب در معالجه همراه لمس و نظر حرام به عورت، باید ضرورت همراه حرج و یا مشقت و یا خوف مرض صعب العلاج ثابت باشد. و مطلق ضرورت برای جواز معالجه و جواز مراجعه کافی نیست، بلکه ضرورت به معنای حقیقی لازم است.

واژگان کلیدی

این مقاله عبارتند از: لمس، نظر، معالج، و ضرورت.

مقدمه

با توجه به مراجعات فراوان افراد برای معالجه نزد پزشکان همجنس و غیر همجنس، بررسی فقهی مراجعه بیمار و معالجه پزشک یک ضرورت است. با تخصصی شدن علوم پزشکی این ضرورت دو چندان می شود، واضح است که با رشته های تخصصی پزشکی، وجود پزشک همجنس در تمام رشته های

پزشکی در هر منطقه کمیاب خواهد بود؛ لذا عده زیادی از مردم در بیماری های خاص و انواع آزمایشات به پزشک غیر همجنس مراجعه می کنند.

علاوه بر این در عصر حاضر موضوعات جدید پزشکی از قبیل «ترقیع: پیوند عضو»، «تشریح: کالبد شکافی»، «تعقیم»، «تلقیح» و... مورد ابتلای قشر زیادی از متدینین است. و از آنجا که بدلیل تخصصی بودن این معالجات، گاهی توسط پزشک غیر همجنس صورت می گیرد، مساله لمس و نظر حرام در معالجات موارد زیادی دارد.

بحث جواز مراجعه بیمار و معالجه پزشک قدمت دیرینه دارد. و براساس روایات وارده، به عنوان یک مساله مورد ابتلای در عصر معصومین –صلوات الله علیهم اجمعین– مطرح بوده. و فقیهان وارسته و حافظان شریعت در عصر غیبت به این مهم، در کتاب نکاح؛ مبحث مستثنیات نگاه حرام پرداخته اند.

لیکن با تمام مباحث فاخری که بر جای مانده، مساله از جهاتی دارای ابهام بوده، و صورت های مساله و ادله آن صور به صورت تفصیلی بیان نشده و محدوده دلالت ادله و اسناد حکم مساله از اجمال برخوردار است.

علاوه بر این در تطبیق موارد ضروری و اضطرار اختلافات شدیدی در فتاوای فقها یافت می شود؛ برخی از فقیهان جواز معالجه پزشک غیر همجنس را محدود به معنای حقیقی اضطرار دانسته و جواز لمس و نظر را در معالجه از باب اکل میته شمرده اند. و برخی دیگر اضطرار را به حاجت شدید تفسیر نموده و اضطرار عرفی را اراده نموده اند. و بنا بر ظاهر عبارت برخی از ایستادگان بر قله فقاهت مطلق حاجت، مجوز لمس و نظر حرام است.[1]

در فصول آینده اقوال و اسناد آن خواهد آمد.

در این مساله، اصل حکم جواز مراجعه بیمار و معالجه پزشک غیر همجنس در فرض اضطرار، فی الجملة نزد فقها یک امر مسلم است. به حدی که برخی از فقیهان در حکم جواز لمس و نظر، ادعای اجماع نموده اند.[2]

آنچه ضرورت این پژوهش را روشن می کند دو امر است:

امر اول: تفصیل اسناد و ادله حکم جواز و محدوده دلالت آن اسناد.

امر دوم: تبیین معنای اضطرار و ضرورت و ارائه بعض شاخص ها.

صورت های مساله عبارت اند از:

---

۱. کتاب نکاح شیخ انصاری، ص: ٥٦؛ مسالک شهید ثانی، ج۷، ص: ٤٩؛ تذکره علامه، ج۲، ص: ٥٧٣.–
۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج۲۹، ص۸۷؛ مسالک، ج۷، ص٤٩.

۱. حکم معالجه پزشک غیر همجنس در طبابت همراه لمس و نظر به غیر عورت.

۲. حکم معالجه پزشک در طبابت همراه لمس و نظر به عورت.

۳. حکم مراجعه بیمار نزد پزشک غیر همجنس همراه لمس و نظر به غیر عورت.

٤. حکم مراجعه بیمار نزد پزشک همراه لمس و نظر به عورت.

صورت اول و دوم در بخش اول مقاله، و صورت سوم و چهارم در بخش دوم بررسی خواهد شد. ان شاء الله تعالی.

بخش اوّل: مفاهیم و کلّیات

مبحث اوّل: بررسی واژهٔ لمس

لمس در نگاه لغوییین

۱- «اللمس: الجس، وقیل: اللمس: المس بالید.»[۳]

۲- «لمسه... قال ابن یزید: أصل اللمس بالید لیعرف مس الشیء، ثم کثر ذلک حتی صار اللمس لکلّ طالب.»[٤]

۳- «اللمس: اللمس بالید.»[٥]

٤- «اللمس: و هو المس بالید لیطلب الشیء.»[٦]

٥- «لمس: دست مالیدن. در لمس، طلب محفوظ است که دست مالیدن برای دانستن است. بدین جهت است که راغب گوید: گاهی از طلب، به لمس تعبیر آوردند.»[۷]

بررسی قیود لمس

آنچه از جستجو در کتب لغوییین به عنوان قدر متیقّن از معنای لمس به دست می آید، اشتراط دو قید است:

قید اوّل: مالیدن به وسیلهٔ دست؛

۳. لسان العرب، ج٦، ص۲۰۹.

٤. مصباح المنیر، ج۲، ص٥٥٨.

٥. مجمع البحرین، ج٤، ص۱۰۳.

٦. المحیط فی الغة، ج٨، ص۳۳٤.

۷. قاموس قرآن، ج٦، ص۲۰٦.

قید دوم: لمس کردن برای دانستن و لحاظ طلب.

واژهٔ لمس، در روایت و دلیلی وارد نشده است تا نیازی به تحقیق کامل پیرامون این قیود ذکر شده باشد، لکن به جهت تکرار این واژه در عبارات فقهاء لازم است نکاتی در رابطه با آن بیان شود:

۱- هیچ یک از دو قید ذکر شده در معنای لمس، در این تحقیق منظور نیست. توضیح این که:

أولاً: لمس به وسیلهٔ پا یا به وسیلهٔ دهان (تنفس دادن) و...، داخل در لمس مطلق است، در حالی که قیدِ کشیدن به وسیلهٔ دست در معنای لمس در برخی منابع لغوی لحاظ شده بود.

ثانیاً: طلب و دانستن، در معنای لمس اراده نشده است. بنابراین مواردی که طبیب برای صرف مداوا کردن و نه دانستن، بدن بیمار را لمس می کند، داخل در لمس مطلق است. البته ممکن است لمس برای معالجه، در برخی موارد به غرض شناخت بیماری باشد؛ ولی در مواردی که غرض مداوای بیماری باشد، دانستن، لحاظ نشده است. به بیان دیگر، غرض از لمس اوّل، غرض تشخیص درد است لکن در لمس های بعدی، پیشبرد کار هدف می باشد.

علاوه بر این، شاید بتوان گفت که قید دوم، از داخل در معنای موضوع له لمس بوده و تنها داعی و انگیزه از استعمال است. لغویین نیز گاهی داعی استعمال را جزء معنای لغت ذکر می‌کنند. [۸]

۲- برخی فقهاء اگرچه لمس از روی پارچه و دستکش را نیز مصداق لمس دانسته اند[۹]؛ لکن باید توجه داشت که این استعمال، اعم از معنای موضوع له لمس است و لذا اگر حائلی بین عضو بدن فرد لمس کننده و عضو بدن فرد لمس شده باشد، آن لمس، حرام نبوده و خارج از محل بحث است.البته باید توجه داشت که حایل و مانع، باید نازک و شفاف نباشد تا مصداق حرام نگردد، بین لمس مستقیم و چنین لمسی از حیث مفسده تفاوت است لذا در صورتی که اضطرار، با لمس از روی پارچه نازک یا مانع شفاف رفع شود، لمس مستقیم جایز نیست. لکن آنچه مسلم است، حرمت لمس با چنین حایلی در شرایط

---

۸. با استفاده از راهنمایی استاد مشاور، حاج آقای علیدوست.

۹. آیت الله فاضل: «اگر لمس با واسطه مثل دستکش ممکن باشد نباید بدن لمس شود.» (احکام پزشکان، ص٤٤).

آیت الله مکارم: «لمس باپوشش مانعی ندارد.» (احکام پزشکی، ص۳۹).

آیت الله سیستانی: «توقف علی المس المباشر جاز...» (الفتاوی المیسّرة، ص٤٢٦).

عادی و مصداقیت آن برای لمس حرام است.

مبحث دوم: بررسی واژهٔ نظر

۱- «النظر: تأمّل الشی بالعین.»[۱۰]

۲- «النظر: معروف من نظر العین و نظر القلب.»[۱۱]

در این رابطه نکاتی، قابل تذکر است:

۱- بنابر تعریف دوم، نگاه دارای دو مصداق است: نگاه با چشم و «عنایت و تأمّل قلبی». مراد از نگاه در این تحقیق، تأمّل و نگاه با چشم است نه نظر و تأمّل قلبی.

۲- مراد از نگاه در این تحقیق، اعم از نگاه مستقیم بوده و نگاه به وسیلهٔ آینه و شیشه را نیز شامل می شود. اگرچه نگاه از طریق صفحه مانیتور و تلویزیون، نیاز به بحث گسترده تری دارد، که در بخش تطبیقات خواهد آمد.

مبحث سوم: بررسی معنای معالج و طبیب

واژه معالج در لغت؛ به معنای مداوا کننده و برطرف کنندهٔ عیب آمده است.

«المعالج: المداوی، سواء عالج جریحا أو علیلا أو دابّة.» [۱۲]

علاج نمودن، شامل هر اقدام پزشکی جهت بهبود بیمار می‌شود. از این جهت، معالج، از پزشک و طبیب، عامّ تر بوده و شامل پرستار، بهیار، انترن، مسئول آزمایشگاه و... نیزمی‌شود. هر چند در اصطلاح امروز طبیب، از معالج خاص تر بوده و به معنای پزشک است لکن واضح است که موضوع مسأله، معالج است؛ زیرا در روایات مقام- که بیان و شرحش خواهد آمد- عنوان معالج به کار رفته است. علاوه بر روایات مقام، حکم قاعدهٔ اضطرار نیز نسبت به پزشک و پرستار مساوی است؛ زیرا همان طور که ممکن است بیمار، مضطر به مراجعه نزد پزشک شود، ممکن است به مراجعه به پرستار اضطرار پیدا کند. بنابراین حکم پزشک و پرستار و... در معالجه نمودن غیر همجنس، واحد خواهد بود. در بخش تطبیقات پیرامون این مطلب بحث می‌شود.

---

۱۰. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، ج۲، ص۸۳۰.

۱۱. المحیط فی اللغة، ج۱۰، ص۲۱.

۱۲. لسان العرب، ج۲، ص۳۲۷؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج۳، ص۴۳۶.

مبحث چهارم: بررسی واژهٔ عورت

دیدگاه اوّل: توسعه در معنای عورت

محقّق خوئی قدس سره، مراد از عورت را ما بین ناف تا زانو می‌دانند. دلیل ایشان روایت معتبره ای است که عورت را به این معنای عام تفسیر نموده است:

... ثم إنّه و إن كان مقتضى هذه الأدلّة جواز النظر إلى جميع أعضاء بدن المحارم ما عدا القُبل و الدُّبر، لأنهما عورة، إلّا أنّ الظاهر من معتبرة الحسين بن علوان، أنّ المراد بالعورة ما بين السرّة و الركبة. فقد روى **عن جعفر عن أبيه** عليهما السلام، **قال:** «**إذا زوّج الرجل أمته فلا ينظرن إلى عورتها، و العورة ما بين السرّة والركبة.**»[13] فإنّها تدل بوضوح على تحديد العورة، فلا محيص عن الالتزام بحرمة النظر إلى ما بين السرّة و الركبة و أنّها العورة فى المرأة، و قد تقدّم الكلام فى هذا الفرع فى مبحث الستر و الساتر من الصلاة، و قد عرفت فى محلِّه أنّه لا مجال للمناقشة فى سند الرواية، فإنّ الحسين بن علوان ممّن وثّقه النجاشى.[14] و عليه، فيتحصّل من جميع ما تقدّم، جواز النظر إلى جميع أعضاء بدن المحارم عدا ما بين السرّة و الركبة.[15]

دیدگاه دوم: تضییق در معنای عورت

آیت الله زنجانی دام ظله مراد از عورت را نفس قبل و دبر می‌دانند. ایشان در اعتبار سند این روایت، دو مناقشه داشته و علاوه بر این، اصل استدلال به روایت، بر فرض صحّت سند را نیز صحیح نمی‌دانند:

أوّلاً: روایت، از جهت سند قابل اعتماد نیست. در سند روایت بحثی نیست مگر دربارهٔ حسین بن علوان. در توثیق حسین بن علوان به دو وجه تمسک شده که هر دو محلّ مناقشه است:

وجه اوّل: توثیق نجاشی. عبارت نجاشی در ذیل عنوان حسین بن علوان الکلبی چنین است:

كوفى عامى يكنّى أبا محمد ثقة، رويا عن أبى عبد الله عليه السلام و ليس للحسن كتاب والحسن أخصّ بنا و اولى، روى الحسين عن الأعمش و هشام بن عروة.

۱۳. الوسائل، ج ۲۱، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماء، ب ٤٤، ح ٧.
١٤. رجال النجاشى، ٥٢، ترجمهٔ رقم ١١٦.
١٥. موسوعة الإمام الخوئى؛ ج٣٢، ص ٥٢.

مرحوم آقای خوئی «قدس سره» توثیق را مربوط به حسین بن علوان که مترجم و معنون استقلالی نجاشی است می دانند، ولی ما سابقاً استظهار کردیم که توثیق، مربوط به حسن است.

وجه دوم: عبارت ابن عقدة در بارۀ حسن بن علوان:

إنّ الحسن کان أوثق من أخیه و أحمد عند أصحابنا.

عبارت نجاشی متقدّم هم مؤیّد این معناست؛ ولی کلمه «أوثق»، دلالت بر صدق کلمه «ثقة»- علی وجه الإطلاق- بر حسین بن علوان نمی‌کند؛ ممکن است دو نفر، هر دو بد باشند، با این حال می‌گوییم؛ یکی از اینها از دیگری بهتر است. این معنایش این نیست که به هر دو بتوان کلمه «به» اطلاق کرد، بلکه همین مقدار که شرّ یکی از دیگری کمتر باشد، برای اطلاق لفظ «بهتر» کافی است؛ یعنی اگر برای اوّلی خوبی فرض شود خوبی دوّمی بیشتر است. بنابراین وجهی برای توثیق حسین بن علوان نداریم. از جهت کثرت روایت و عمل اصحاب به روایات وی نیز نمی‌توان وثاقت او را ثابت کرد، چه اینکه روایات وی بیشتر در مستحبات و آداب است که اعتماد به روایت در آنها می‌تواند از تسامح در ادلّه سنن واقع شده باشد. بسیاری از روایات وی هم معمول به نیست، پس روایت از جهت سند قابل اعتماد نمی باشد.

ثانیاً: دلالت روایت تمام نیست، زیرا دلیلی نداریم که «ال» در العورة، الف و لام جنس باشد. آیا این روایت می‌خواهد بگوید که شما مطلبی یاد بگیرید که ما هر جا کلمه العورة گفتیم، مرادمان ما بین السرة و الرکبة است؟ و بلکه از آن ها بالاتر، فقهاء هم که کلمه عورت در معقد اجماع آن ها واقع شده، مرادشان، همین معنای عام است؟ قطعاً مراد، این نیست. ما پیشتر گفتیم که عورت، اطلاقات مختلف، به تناسب احکام مختلف دارد. به یک اطلاق، سراسر زن، عورت است؛ بنابراین حتی اگر تمام بدن زن هم پوشیده باشد، باز به دستور استحبابی عمل نشده و باید در خانه باشد: «**النساء عیّ وعورة، فاستروا عیّهن بالسکوت وعورتهن بالبیوت**».

در یک مرحله دیگر، تمام بدن، به استثنای وجه و کفین که از نامحرم باید پوشیده شود، در مرحله دیگر، تمام بدن به استثنای وجه و کفین و قدمین که در نماز باید پوشیده باشد، در مرحله دیگر، ما بین السرة و الرکبة، می‌تواند عورت باشد، در مرحله آخر خصوص سوأتین. با توجه به این امر و مراحل مختلف اطلاق لفظ عورت، چگونه می‌توان «ال» در العورة را الف

و لام جنس دانست؟ بلکه ظاهراً «ال»، برای عهد ذکری بوده و مراد، عورة الأمة المزوّجة است.[16]

بر این اساس، منظور از عورت، نفس قبل و دبر می باشد.

دو نکته

۱- به نظر ما، عورت آقایان، علاوه بر قبل و دبر، شامل بیضه ها نیز می شود. آیت الله حکیم می‌فرمایند:

یحرم علی الناظر أیضاً، النظر إلی عورة الغیر، و لو کان مجنوناً أو طفلا ممیّزاً، و العورة فی الرجل، القبل و البیضتان و الدبر، و فی المرأة، القبل و الدبر.[17]

۲- اگرچه یکی از عناوین اساسی در این تحقیق، واژهٔ ضرورت و اضطرار است، لکن به جهت تحقیق مفصّل این واژه در بخش سوم، در این فصل بدان پرداخته نمی شود. در بخش سوم، علاوه بر این، بحثی نیز پیرامون حجّیت آن مطرح خواهد شد.

بخش دوم: حکم معالج و طبیب

فصل اوّل: حکم طبیب غیر همجنس در طبابت همراه لمس و نظر حرام به غیر عورت

همان طور که در بحث مفاهیم گذشت، معالج، اعم از طبیب و پزشک مصطلح بوده و شامل پرستار و مسئول آزمایشگاه و ... نیز می‌شود. از طرفی با توجه به نظر مشهور مبنی بر جواز نظر به وجه و کفین، این صورت، شامل نظر به وجه و کفین نمی شود؛ زیرا برای جواز معالجه همراه نگاه به وجه و کفین، نیازی به احراز اضطرار و ضرورت نیست، برخلاف لمس که حرمت آن، وجه و کفین را نیز شامل شده و داخل در محل بحث است.

مبحث اوّل: آرای فقهای عظام

صاحب جواهر قدس سره بر خلاف شهید قدس سره که مطلق حاجت را کافی می‌داند، احراز اضطرار به معنای عرفی آن را برای لمس و نگاه پزشک لازم دانسته و

۱۶. کتاب نکاح، ج۲، ص۶۰۹-۶۱۱.
۱۷. مستمسک العروة الوثقی؛ ج۲، ص ۱۸۷.

لذا در فرض امکان دسترسی به پزشک همجنس، معالجه پزشک غیر همجنس را حرام می‌داند:

... کالطبیب إذا احتاجت إلیه للعلاج و لو إلی العورة دفعا للضرر، بل الظاهر جواز اللمس کذلک إذا توقف علیه، کما صرّح به فی المسالک، لکن قال: «لو أمکن للطبیب استنابة امرأة أو محرم أو الزوج فی موضع العورة فی لمس المحل و وضع الدواء، وجب تقدیمه علی مباشرة الطبیب، ثم قال: و الأقوی اشتراط عدم إمکان المماثل المساوی له فی المعرفة أو فیما تندفع به الحاجة، و لایشترط فی جوازه خوف فساد المحلّ و لا خوف شدّة الضنی، بل المشقّة بترک العلاج أو بطء البرء.»

قلت: ینبغی أن یعلم أوّلا: أنّه لا فرق فیما ذکره أوّلا بین اللمس و النظر، و ثانیا: أنّ ظاهر کلامه السابق کفایة الحاجة، و هی أوسع دائرة من الضرورة، بل ربما نافاه اشتراط عدم إمکان المماثل. و الذی یقوی فی النظر الجواز للضرورة دون الحاجة؛ لأنها هی التی دلّت علیها النصوص بخلافها؛ إذ لم نعثر علی ما یدلّ علی جعلها عنوانا فی الجواز فی شیء ممّا وصل إلینا من الأخبار. نعم، قد سمعت الإجماع المحکی، فإن تمّ کان هو الحجّة، و إن کان المظنون أنّ حاکیه قد استنبطه من استقراء بعض الموارد التی ذکرت فی النصوص، مضافا إلی ما یستعمله الناس فی القصد و نحوه، إلّا أنّ ذلک کلّه لایقتضی جعل عنوان الحاجة، کما هو واضح. فالأولی، الاقتصار فی الجواز علی خصوص ما فی النصوص و علی ما قضت به السیرة المعتد بها و علی ما یتحقق معه اسم الاضطرار عرفا، سواء کان ذلک بمعارضة ما هو أهم فی نظر الشارع، مراعاة من حرمة النظر و اللمس من واجب أو محرم أو لا.[۱۸]

آیت الله زنجانی دام ظله:

مطابق این مسأله، اگر ما نظر به وجه وکفین راهم حرام بدانیم، در هنگام معالجه جایز می‌شود؛ و همچنین قبل از معالجه اگر مقدماتی دارد، با نظر به مواضع حرام جایز می‌شود، بلکه حتی لمس بدن اجنبی نیز جایز است.[۱۹]

آیت الله سید محسن حکیم قدس سره:

لا إشکال فی ذلک و لاخلاف، و فی المسالک: الإجماع علی جواز النظر

۱۸. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج۲۹، ص ۸۸.
۱۹. کتاب النکاح، ج۲، ص۶۸۰.

مع الحاجة إليه.[20]

صاحب عروة قدس سره:

یستثنی من عدم جواز النظر من الأجنبی والأجنبیة مواضع: منها: مقام المعالجه وما یتوقف علیه، من معرفة نبض العروق و الکسر و الجرح و الفصّة و الحجامة و نحو ذلک، إذا لم یکن بالمماثل، بل یجوز المس و اللمس حینئذٍ.[21]

در اصل حکم جواز مراجعه بیمار به طبیب غیر همجنس، اختلافی بین فقهای عظام نیست، بلکه آنچه محل تأمل است، ادلّهٔ جواز مسأله می باشد که بر اساس آن، محدوده حکم جواز نیز روشن می‌شود.

مبحث دوم: ادلّه و اسناد حکم جواز

بر اساس آنچه گذشت، حکم اوّلی لمس و نظر حرمت بوده و تنها در صورت وجود دلیل مرخّص و مطابق اقتضای آن دلیل، می باید حکم به جواز لمس و نظر داد. ادلّهٔ قابل طرح برای این صورت عبارتند از:

دلیل اوّل: روایت معتبره أبی حمزه

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن الحکم، عن أبی حمزة الثمالی، **عن أبي جعفر** علیه السلام **قال: سألته عن المرأة المسلمة یصیبها البلاء فی جسدها - اما کسر و اما جرح فی مکان لا یصلح النظر إلیه - یکون الرجل أرفق بعلاجه من النساء - أیصلح له النظر إلیها -؟ قال: إذا اضطرّت إلیه فیعالجها إن شاءت.**[22]

الف: سند حدیث

فقهای عظام، این روایت را معتبر می‌دانند. برخی نیز تعبیر صحیح را به کار می برند.

سند الروایة لابأس به؛ لأن رجالها کلّها ثقات. وأمّا علی بن حکم وإن کان مشترکاً بین الثقة وغیره ولکن الظاهر بقرینة روایة أحمد بن محمّد عنه هو علی بن الحکم الکوفی الثقة. قال الشیخ فی الفهرست: له کتاب رواه أحمد

۲۰. مستمسک العروة، ج۱٤، ص۳٤.
۲۱. عروة، ج۲، ص۷٦۰ و۷٦۱.
۲۲. وسائل الشیعه، ج۲۰، ص۲۳۳، باب ۱۳۰، ج۱.

بن محمّد عنه.[۲۳]

ب: فقه الحدیث

۱. مرجع ضمیر«ه» در اضطرّت إلیه چیست؟

آیا مرجع، اصل علاج است یا علاج رجل؟ و یا رجل که در نتیجه، همان علاج رجل است؟

اگر مرجع، اصل علاج باشد، روایت، اطلاق داشته و فرض وجود طبیب زن غیر ارفق را هم شامل است؛ زیرا بیمار مضطر به معالجه، هرچند توسط پزشک همجنس، قابل معالجه است، لکن می تواند به طبیب غیر همجنس ارفق نیز مراجعه کند. امّا اگر مرجع ضمیر، علاج رجل باشد، جواز مراجعه و معالجه[۲۴]، محدود به فرض وجود دو اضطرار است؛

- اوّل: اضطرار در اصل معالجه شدن.
- دوم: اضطرار در مراجعه به پزشک غیر همجنس.

ولی بنا بر احتمال اوّل، به صرف اصل معالجه اضطراری بودن، بیمار می‌تواند به پزشک غیر همجنس ارفق مراجعه کرده و برای پزشک هم جایز است که وی را معالجه کند. بر اساس همین اختلاف تفسیر در مرجع ضمیر، فتاوای مراجع معاصر هم متفاوت است. برخی، صرف ارفق بودن را برای معالجه پزشک غیر همجنس کافی می‌دانند.[۲۵]

آیت الله زنجانی:

> از آنجا که هر دو احتمال در این حدیث هست، ما به مقتضای قواعد اوّلی، نظر، لمس و امثال آن ها را که در معالجه اتفاق می‌افتد، حرام می‌دانیم، مگر آنکه ضرورت، مقتضی مراجعه به مرد باش که این مقدار، قدر مسلّم از این حدیث است.[۲۶]

در نتیجه این تردید و اجمال روایت، برای مراجعه به پزشک غیر همجنس

۲۳. أنوار الفقاهة، کتاب النکاح، ص۹۵ و ۹۶.

۲٤. بنابر قانون ملازمه بین مراجعهٔ بیمار و معالجهٔ پزشک که بعداً خواهد آمد.

۲۵. «و إذا ابتلی الرجل أو المرأة بمرض ولا یمکن علاجه الّا بالنظر أو لمس المواضع التی لایجوز للمرأة أن تنظر إلیها بالنسبة إلی الرجل وکذا الرجلَ لایتسنی له علاج المرأة الّا إذا نظر إلی المواضع بالنسبة إلی لمرأة التی لا یجوز النظر إلیها، فعلی فرض امکان المریض والمریضة العلاج عند المحارم أو المماثلین، الّا أنّه یوجد من المماثلین الأجانب فی الطلب من هو أحذق، فهل یجوز العلاج عند الأجانب فی هذا الغرض؟ باسمه تعالی. إذا کان أحذق فلا بأس به.» فقه الاعاذراالشرعیة، ص۲۰۹.

۲٦. کتاب النکاح، ج۲، ص٦۸۲.

و معالجه وی، دو اضطرار لازم است: علاوه بر اضطراری بودن اصل معالجه، مراجعه نزد غیر همجنس هم باید اضطراری باشد.

۲. «فیعالجها» دال بر ترخیص

آیت الله زنجانی:

تعبیر «فیعالجها» در این حدیث، دلالتی بر الزام ندارد، بلکه تنها بر ترخیص و جواز مراجعه دلالت می‌کند.

ایشان در تعلیل بر ترخیص می فرمایند:

امر در این حدیث، به معنای ترخیص است نه الزام؛ زیرا وقتی سائل، دربارهٔ صلاحیت معالجه مرد می‌پرسد و حضرت نیز مسألهٔ اضطرار را مطرح می‌فرمایند، از این امر، تنها ترخیص استفاده می‌شود. به علاوه، در مواردی که افراد به طور طبیعی تمایل دارند کاری را انجام دهند، اگر شارع امر کند، از آن امر فقط ترخیص فهمیده می‌شود. مثلاً در آیهٔ قرآن آمده است: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[۲۷] یا ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾[۲۸]. بنابراین امر در همهٔ این موارد، امر ترخیصی است نه الزامی.[۲۹]

آیت الله اراکی:

ربما یقال: إنّ حکمة دفع الاضطرار مقتضیة لجعل الإیجاب علی الطبیب علی تقدیر مشیّة المرأة، فإنّ جعل الجواز لا یفید، فإنّه ربما لا یقدّم، ولکنّه مدفوع بأنّه بعد فرض کونه طبیبا معدّا لمعالجة المرضی، فالمقتضی فی حقّه تامّ و إنّما المقصود فی جهة المانع، فاللازم رفع المنع الشرعی، فلا یستفاد من صیغة «فلیعالجه» و إن کان أمرا، أزید من الإباحة و رفع المنع دون الوجوب عند المشیّة.[۳۰]

واضح است که این مطلب در تأثیری استدلال ندارد و لذا اگر امر را دال بر وجوب هم بدانیم باز بر جواز به معنای اعم که محل بحث است، دلالت می‌کند.

۲۷. مائده، ۲.
۲۸. بقره، ۱۸۷.
۲۹. کتاب النکاح، ج۲، ص۶۸۲.
۳۰. کتاب النکاح؛ ص ۲۲.

ج: نحوه دلالت بر جواز معالجه

اضطرار بیمار، به دو گونه است: گاهی بیمار، در شرف مرگ یا نقص جانی است و گاهی در حد درد شدید که عادتاً تحمل آن موجب حرج و مشقت است، هر چند خطر جانی ندارد. معالجهٔ پزشک همجنس و غیر همجنس در صورت اوّل، از باب حفظ نفس محترمه بوده و لذا نه تنها جایز، بلکه واجب کفایی است.[۳۱]

صورت دوم، دو فرض دارد: پزشک، همجنس باشد و یا غیر همجنس.

فرض اوّل، خارج از بحث است؛ چون لمس و نگاه پزشک همجنس، جائز است.

در فرض دوم، پزشک غیر همجنس، یا مرد است و یا زن. مورد روایت، مرد بودن پزشک و معالجه همراه با نظر است و لذا از تعبیر «فیعالجها» جواز معالجه همراه نظر روشن می گردد. امّا فرض زن بودن پزشک و همراه بودن معالجه با لمس، از مورد روایت خارج بوده و می باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

۱- تسرّی از مورد روایت به پزشک غیر همجنس زن

آیت الله زنجانی:

> اگر روایت، مطابق قاعدهٔ «اباحهٔ محرمات برای مضطر» باشد، امکان تسری حکم جواز به غیر مورد روایت وجود دارد ولی در غیر این صورت، چون روایت، امری تعبدی است، باید بر مورد آن بسنده نمود.[۳۲]

قانون ملازمه و مطابقت و عدم مطابقت روایت با قاعده، در مباحث آینده مطرح خواهد شد.

تحقیق

ظاهراً بر فرض مطابق نبودن روایت با قاعده، باز هم امکان تسری از مورد روایت به غیر آن وجود دارد.این امر با مقدمات ذیل روشن می‌شود:

۱- وجه حرمت لمس و نظر، مفسدهٔ آن است؛ لذا در موارد تزاحم لمس و نظر، حرام موردی که مفسدهٔ کمتری دارد، مقدم است. مثلاً برخی فرموده اند پزشک غیر همجنس، مسنّ بر پزشک غیر همجنس جوان، مقدم است؛ زیرا

۳۱. کتاب النکاح، ج۲، ص۶۸۸.
۳۲. همان، ص۶۸۹

معالجهٔ وی مفسده کمتری دارد.[۳۳]

۲- نگاه مرد به زن، به نسبت نگاه زن به مرد، دارای مفسدهٔ بیشتری است؛ لذا فقهاء در حرمت «نگاه مرد به زن به جز وجه و کفین» به خاطرروایات معتبری که در وحدت نظر دارند، برخلاف نگاه زن به غیر عورت مرد به جز عورت، که به گفتهٔ محقّق خوئی قدس سره، دلیلی بر حرمت آن، به جز احتیاط وجود نداشته[۳۴] و هیچ فقیهی به جز صاحب ریاض[۳۵]، نگاه زن به مرد را محدود به وجه و کفین نکرده است.[۳۶]

۳- محقّق خوئی قدس سره با اینکه قاعدهٔ ملازمه را قبول نداشته، جواز مراجعه بیمار را مستلزم معالجه پزشک نمی‌دانند و دلیلی برجواز معالجه، جز این معتبره ندارند، لکن حکم جواز معالجه پزشک غیر همجنس مرد را به پزشک غیر همجنس زن سرایت داده و می‌فرمایند:

> یستثنی من عدم جواز النظر من الأجنبی و الأجنبیة مواضع، منها: مقام المعالجة.[۳۷]

با توجه به این که ایشان، دلیل دیگری غیر از تسری از مورد روایت، برای جواز معالجه پزشک غیر همجنس ندارند. بنابراین، بر فرض عدم پذیرش قانون ملازمه:

- اوّلاً: امکان ادعای اولویت در حکم جواز معالجه زن وجود دارد.
- ثانیا: با تنقیح مناط قطعی (اهمیت مصلحت معالجه بر مفسده نگاه پزشک زن به مرد بیمار)، امکان تسری از مورد روایت، به پزشک غیر همجنس زن وجود دارد.

۲. عدم تسری از معالجه همراه با نظر، به معالجه همراه با لمس

سؤال قابل طرح در این بحث، حکم معالجه همراه لمس با است. مورد روایت، سؤال از معالجه همراه نگاه و نظر می‌باشد امّا در این که آیا اطلاق بیان امام علیه السلام، شامل معالجه همراه با لمس حرام نیز می‌باشد یا نه، دو وجه جاری است:

۳۳. «أمّا عند کونهما شابّین، فالظاهر عدم انفکاک النظر- خصوصا فی ما إذا کان فی بعض مواضع الجسد- عن کونه مهیّجا للشهوة و موجبا لتصوّرات قبیحة، و هو أمر قهری الحصول.»: آیت الله اراکی؛ کتاب نکاح، ص۲۲.

۳٤. «و الحاصل أنّه لیس هناک أیّ روایة معتبرة تدلّ علی حرمة نظر المرأة إلی الرجل. وعلیه، فالحکم بالمنع مبنی علی الاحتیاط»: موسوعة، ج۳۲، ص۳۷.

۳۵. ۳- به نقل از موسوعهٔ الإمام الخوئی، ج۳۲، ص۳٦.

۳٦. - أنوار الفقاهة، کتاب نکاح، ص۸۱.

۳۷. - موسوعة، ص٦۱و٦۲.

وجه اوّل: سرایت

تسری از مورد روایت به معالجه همراه لمس حرام؛ محقّق خوئی:

... أمّا جوابه علیه‌السلام فمطلق وغیر مقید به (نظر)، فیستفاد منه عدم الباس بالمعالجة فیما اضطرّت إلیه، وحیث إنّ من الواضح أنّ المعالجة بطبعها تقتضی اللمس لاسیّما فی الکسور، فیستفاد منها جواز ذلک أیضا.[۳۸]

وجه دوم: عدم سرایت

اطلاق روایت، قابل مناقشه است؛ زیرا هر معالجهٔ مستلزم لمس، مقتضی لمس حرام نیست، بنابراین اگر مراد راوی، معالجه با لمس مباشر و لمس حرام باشد، مناسب بود که از هر دو سؤال کند. واضح است که در معالجه شکستگی، لمس از روی پارچه نه تنها قابل فرض، بلکه متداول است.[۳۹]

علاوه بر این، مفسدهٔ لمس، بیشتر از مفسدهٔ نظر بوده و غالباً شدّت آن در ایجاد تحریک، فزون تر از نظر است. بدین جهت شارع، در عین اینکه مواردی مثل نظر به وجه و کفین نامحرم را جایز دانسته، حرمت لمس آن اعضاء را حرام نموده است.

محقق کرکی قدس سره نسبت به شدت مفسدهٔ لمس بر مفسدهٔ نگاه می‌فرمایند:

کل موضع حکمنا فیه بتحریم النظر، فتحریم المسّ فیه أولی. و لو توقف العلاج علی مس الأجنبیة دون نظرها، فتحریم النظر بحاله، و جواز النظر إلی وجه الأجنبیة و کفّیها لا یبیح مسهما، لأنّ المس أدعی إلی الفتنة و أقوی فی تحریک الشهوة، و لهذا لایبطل الصوم بالإنزال المستند إلی النظر و یبطل بالمستند إلی الملامسة، و یحرم علی الرجل ذلک سوأة الرجل و کذا المرأة، و یجوز ذلک الفخذ من فوق الإزار، إلّا مع خوف الشهوة و الفتنة.[۴۰]

نتیجه

اطلاق روایت، محل اشکال بوده و اصل در مقام هم حرمت است. بر این اساس، امکان تسرّی از مورد روایت به غیر آن نبوده و نمی توان حکم جواز معالجه پزشک غیر همجنس همراه با لمس حرام را استفاده کرد.

---

۳۸. همان، ص۶۳.

۳۹. با استفاده از نظرات استاد محترم راهنما.

۴۰. جامع المقاصد فی شرح القواعد؛ ج۱۲، ص ۴۳.

۳. شمول روایت در موارد ایجاد ریبه و شهوت

سؤال دیگر، شمول روایت، نسبت به معالجه در فرض لمس و نگاه همراه با شهوت و ریبه است.

الف- شمول روایت

آیت الله اراکی قدس سره شمول روایت نسبت به این فرض را می‌پذیرند. به نظر ایشان در فرض عدم شمول، روایت ناظر به فرد نادر خواهد بود که با امتنان روایت سازگار نیست. ایشان می‌فرمایند:

> فلا إشكال في استفادة الإطلاق في المقام بالنسبة إلى ذلك؛ إذ لو قصر النظر الجائز على ما انفكّ عن ذلك (الف- النظر بعنوان الشهوة و التلذّذ. ب- أو تصوّر العمل القبيح الذي هو المعبّر عنه في كلماتهم بالريبة)، فلا بدّ من الاقتصار على صورة كون الطبيب من غير أولي الإربة، أو كون المرأة عجوزة.
>
> و أمّا عند كونهما شابّين، فالظاهر عدم انفكاك النظر- خصوصا في ما إذا كان في بعض مواضع الجسد- عن كونه مهيّجا للشهوة و موجبا لتصوّرات قبيحة، و هو أمر قهري الحصول، فيلزم الاقتصار على الفرد النادر، و هو بعيد عن مساق الدليل و عن حكمة التشريع، أعني: دفع الاضطرار، و إذن فلا وجه للاقتصار على صورة عدم حصول الأمرين و عدم الجواز معهما.[۴۱]

به مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری قدس سره؛ اگر نظر کردن طبیب، برای معالجه باشد، هر چند سبب تحریم و التذاذ او شود، مانعی ندارد. در باب ختنه کردن نیز چنانچه به واسطهٔ نگاه، التذاذی برای طبیب حاصل شود، اگر قصد وی، فقط ختنه کردن باشد، بلا مانع است. ایشان در اینجا نیز می‌فرمایند: «بلا مانع است.» اگر طبیب جوان بوده و زن هم از قواعد نبوده و قیافه‌اش بد و تهوع‌آور هم نباشد، ممکن است برای طبیب تحریک و التذاذی رخ دهد، لکن مع ذلک ایشان می‌فرمایند: مانعی ندارد؛ چرا که در غیر این صورت، تجویز مراجعهٔ بیمار به طبیب، لغو خواهد بود. شارع بر اساس مصالح کلی و از باب دفع افسد به فاسد، علی رغم آنکه ممکن است تحریکی برای طبیب روی دهد، معالجه را اجازه داده است؛ زیرا در غیر این صورت، اطباء باید مطبّ خود را تعطیل کنند.

ب- نقد شمول

۴۱. کتاب النکاح (للأراکی)، ص ۲۲.

آیت الله زنجانی دام ظله در شمول اطلاق روایت نسبت به فرض، مناقشه نموده و آن را مقید به صورت عدم وجود پزشکانی که در معالجه آن ها این مفسده نباشد، می‌نمایند. ایشان می‌فرمایند:

> با وجود اطبای پیر که توانایی طبابت داشته و تحریکی برای آن‌ها رخ نمی‌دهد، طبیب جوان، مجاز به معالجه نیست. با وجود من به الکفایه، نوبت به کسی که در معرض شهوت قرار می‌گیرد، نمی‌رسد؛ چون از روایت استفاده می‌شود که اضطرار، منشأ جواز معالجه است در حالی که در اینجا، اضطراری نیست.[۴۲]

نکته

بر اساس شمول مطرح شده در بیانات فقهاء، این روایت، شامل مواردی از لمس و نگاه جایز که همراه شهوت و ریبه باشد نیز می باشد. مثلاً پزشکی که در معالجه غیر همجنس، نگاهی همراه شهوت، به وجه و صورت بیمار داشته باشد. در صورت نبود پزشکی که در معالجه اش چنین مفسده ای نباشد، می تواند متصدی معالجه شود.

دلیل دوم: روایت دعائم الإسلام

در دعائم الإسلام از امام محمد باقر علیه السلام نقل شده است:

> أنّه سئل عن المرأة تصيبها العلّة فی جسدها ايصلح أن يعالجها الرجل؟ قال علیه السلام: إذا اضطرّت إلی ذلك فلا بأس.[۴۳]

الف: سند حدیث

روایت، مرسله است و لذا قابل استناد نیست.[۴۴]

ب: فقه الحدیث

دلالت این روایت، از جهات زیادی، شبیه به معتبره یا صحیحهٔ سابق (روایت أبی حمزه) است و تنها دو مناقشه از مناقشات سابق، در اینجا نمی‌آید؛

این روایت، اختصاصی به نگاه نداشته و شامل لمس هم هست؛ چرا که سؤال راوی از اصل معالجه است که غالباً همراه با لمس و نظر می باشد، برخلاف

---

۴۲. کتاب نکاح (زنجانی)، ص ۷۵۵ و ۷۵۶.

۴۳. – مستدرک الوسائل، ج۱٤، ص۲۹۰، حدیث۱٦۷٤٤.

٤٤. – أنوار الفقاهة، کتاب النکاح، ص۸۲.

معتبرۀ سابق که اطلاق آن نسبت به لمس قابل مناقشه بود؛ زیرا در آن روایت، سؤال از نگاه بود و گذشت که امکان تسری از نگاه به لمس، خلاف ظاهر است.

درمعتبره، دو احتمال درمرجع ضمیر «ه» مطرح شد: یکی علاج و دیگری علاج رجل. بر اساس احتمال دوم که پذیرفته شد، علاوه بر اصل علاج، معالجه رجل نیز می باید اضطراری باشد. احتمال اوّل امّا خلاف ظاهر است؛ زیرا مشارالیه «ذلك»، معالجه رجل است. بنابراین مراجعه به پزشک غیر همجنس، به صرف اینکه ارفق باشد جایز نیست.

دلیل سوم: روایت علی بن جعفر علیه السلام

سألته عن الرجل يكون ببطن فخذه او اليته الجرح. هل يصلح للمرأة أن تنظر إليه وتداويه؟ قال عليه السلام: إذا لم يكن عورة فلا بأس.[45]

الف: سند حدیث

در مورد کتاب علی بن جعفر، نظرات مختلفی وجود دارد. مشهور، آن را معتبر می‌دانند. برخی، تمام روایات آن را صحیحه تلقی نموده [46] درمقابل، یکی از فقهاء، در طریق شیخ حرّ عاملی قدس سره به شیخ توسی قدس سره مناقشه کرده و در پایان، آن دسته از روایات کتاب که در کافی، قرب الأسناد و ... نیامده است را معتبر نمی دانند.[47]

ب: فقه الحدیث

در این مقام، چند نکته قابل طرح است:

۱- این روایت، بر خلاف معتبرۀ أبی حمزه، حکم معالج زن را بیان کرده و لذا مختص حکم طبابت زن است.

بنا بر وجود مفسده بیشتر در نظر مرد به زن، نسبت به نظر زن به مرد، امکان

---

۴۵. -الوسائل، ج۱۴، ص۱۷۳، حدیث۴.

۴۶. آیت الله خوئی قدس سره، به نقل از آیت الله زنجانی، کتاب نکاح، ج۱۱، ص ۴۰۶۴.

۴۷. آیت الله زنجانی دام ظله: «نسبت به کتاب موجود علی بن جعفر، آنچه مسلم است، علی بن جعفر مسائلی داشته است که نجاشی و شیخ طوسی، این کتاب را به وی نسبت می دهند، ولی اگر چه سند شیخ طوسی، از طریق شیخ صدوق، با دو سند به العمرکی و موسی بن قاسم البجلی صحیح است، ولی طریق شیخ حر به شیخ طوسی، از طریق اجازۀ عامه بوده و لزوما کتابی بین استاد و شاگرد رد و بدل نشده است و لذا می باید بررسی شود.

این کتاب، در جلد ۱۰ بحار آمده و سند علامه مجلسی عبارت است از: احمد بن موسی بن جعفر عن ابو جعفر بن یزیدعن علی بن الحسین بن علی بن عمر بن علی بن الحسین علیهما السلام. این روات، به جز علی بن الحسین، مجهول و غیر موثق اند.» (کتاب نکاح، ج۱۱، ص ۴۰۶۷، با تلخیص.)

تسرّی از مورد روایت به پزشک مرد نیست، در حالی که در معتبرۀ سابق، تسری به غیر مورد روایت پذیرفته شد؛ زیرا مفسده نگاه زن به مرد، کمتر از مفسدۀ نگاه مرد به زن است.

۲- این روایت به دو وجه قابل تفسیر است:

• وجه اوّل: معالجه همراه با لمس و نظر پزشک غیرهمجنس زن، در صورت ضرورت و تنها نسبت به غیر عورت جایز است.

• وجه دوم: معالجه همراه با لمس و نظر پزشک غیرهمجنس زن نسبت به غیر عورت، مطلقاً جایز است.

تحقیق

• قرینه بر وجه اوّل: اوّلاً: روایت در مقام معالجه است که معمولاً همراه با ضرورت است. ثانیاً: روایات و ادلّهٔ دیگری، حکم جواز معالجه پزشک غیرهمجنس را در صورت ضرورت بیان می‌کنند.

• قرینه بر وجه دوم: اوّلاً: روایت، مطلق است و در معالجه هر چند، اصل مداوا شدن دارای ضرورت است ولی مراجعه به پزشک غیر همجنس، ضرورت ندارد. ثانیاً: همان طور که گذشت، به اعتقاد برخی از فقهاء، دلیلی بر حرمت نگاه زن به مرد، به جز احتیاط وجود ندارد.[۴۸] و لذا در مقام معالجه ای که اصل علاج، ضروری است، مرد بیمار می تواند به پزشک زن مراجعه کند.

بر هر یک از دو وجه، مناقشاتی وارد است:

• نقد وجه اوّل: بر اساس این تفسیر، روایت، هر معالجه همراه با لمس و نظر به عورت را منع می‌کند، مگر اینکه از باب حفظ نفس محترمه باشد که در این صورت، به کمک ادلّه وجوب حفظ نفس، این روایت را تقیید می‌زنیم. این منع معالجه البته با شهرت در مقام منافات دارد؛ زیرا مشهور، جواز معالجه همراه با لمس و نظر به عورت، در فرض اضطرار است.

• نقد وجه دوم: تفسیر دوم، با مذاق شریعت سازگار نیست؛ زیرا در صورت فقدان ضرورت، لمس و نظر بدن نامحرم حرام است، در حالی که بر اساس این تفسیر، در فرض عدم اضطرار و ضرورت، معالجه پزشک غیر همجنس جایز است. بنابراین اینکه مورد روایت، پزشک غیر همجنس محرم یا معالجه همراه با نظر و بدون لمس بوده و نظر به تنهایی دلیلی بر منع نداشته باشد، صحیح

۴۸. موسوعة، ج۳۲، ص۴۰.

نیست.[49]

نتیجه

همان طور که بیان شد، روایت، ازحیث سند، قابل پذیرش نیست همچنین اگر صحت سند کتاب مسائل علی بن جعفرعلیه السلام را بپذیریم، باز هم، وجه دوم نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا اگرچه به اعتقاد برخی، دلیل معتبری بر حرمت نگاه زن به مرد به غیر عورت مرد نداریم؛ ولی در بین فقهاء، فتوای به جواز نظر هم وجود نداشته و اقلاً احتیاط دلالت بر حرمت نظر می کند.[50]

اما نقد بر وجه اوّل، قابل جواب بوده و روایت با شهرت قابل جمع است؛ زیرا همان طور که در آخر تحقیق، مراتبی برای ضرورت ذکر خواهد شد، روایت، ناظر به ضرورت عرفی است که در این فرض، معالجه همراه با لمس و نظر به غیر عورت جایز می باشد. البته این ضرورت، مجوز لمس و نظر به عورت نمی‌باشد، ولی اگر ضرورت حقیقی در فرضی صادق بود، به نحوی که راه نجات و سلامت فرد منحصر در آن باشد، معالجه همراه لمس و نظر به عورت نیز جایز خواهد بود، هر چند از باب حفظ نفس محترمه نباشد. تفصیل مراتب ضرورت، در مباحث آینده خواهد آمد.

دلیل چهارم: ملازمهٔ اضطرار بیمار با جواز معالجهٔ طبیب

گفتار اوّل: ملازمهٔ عقلی

حضرت آیت الله زنجانی دام ظله از تقریرات مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری قدس سره به قلم آقای آشتیانی این چنین نقل می‌کنند:

> اضطرار شخص، موجب تجویز انجام آن کار توسط دیگری نمی‌شود، مگر در بعضی از صور، مثل مواردی که لازمهٔ رفع اضطرار از مضطر، رفع اضطرار از دیگری هم باشد. در مورد بحث ما، وقتی شارع، به بیمار مضطر، اجازه می‌دهد که برای رفع اضطرار از خویش، به طبیب مراجعه کند، لازمه‌اش، تجویز معالجه بیمار از سوی طبیب است و الا لغویت لازم می‌آید. از این رو، صوناً لکلام الحکیم عن اللغویة که از آن، به دلالت اقتضاء تعبیر می‌شود، می‌توان جواز معالجه بیمار توسط طبیب غیر مماثل را از روایات اضطرار

---

۴۹. با استفاده از أنوار الفقاهة، کتاب نکاح، ص۸٦.
۵۰. همان.

استفاده کرد.[51]

طبق این ملازمه، در جواز حکم معالجه طبیب، نیازی به روایت أبی حمزه نبوده و بنا بر قاعدۀ اضطرار، مراجعه بیمار و معالجۀ طبیب غیر همجنس جایز است.

در این دلیل، بعضی از اشکالات مطرح شده در روایت سابق جایی ندارد، از جمله اینکه دلیل مختص به طبیب غیر همجنس مرد بوده و طبیب زن را شامل نیست و یا اینکه مورد روایت، نگاه و نظر است و شامل لمس کردن طبیب نمی‌شود و... ادعای ملازمه از طرف برخی از فقهاء، مورد مناقشه و نقد قرار گرفته است.

گفتار دوم: نقد ملازمه

الف: نقد محقّق خوئی قدس سره بر اصل ملازمه در عناوین ثانوی

... أمّا جواز نظر الطبیب إلیها فلا دلالة لها علیه لعدم اضطراره إلی ذلک.[52]

اضطرار بیمار، موجب اضطرار طبیب به معالجه نمی‌شود و ملازمه‌ای بین جواز مراجعه بیمار و جواز معالجۀ طبیب نیست.

اشکال: فرق مقام با ملازمه بین جواز ابداء صورت و جواز نظر به آن چیست؟

جواب:

ما ذکرناه هنا لایتنافی مع ما نقدّم منّا فی الملازمة بین جواز الإبداء وجواز النظر إلیها، فإنّها إنّما تتمّ فیما إذا کان جواز الإبداء ثابتاً بالحکم الأوّلی، فلایشمل ما لو کان الجواز ثابتاً بالعنوان الثانوی؛ إذ إنّ هذه العناوین إنّما ترفع الحکم فیمن یتحقّق فیه ذلک العنوان، أمّا غیره فلا.[53]

احکام در عناوین ثانوی، دائر مدار اثبات عنوان ثانوی است و در ما نحن فیه، نسبت به طبیب، اضطراری وجود ندارد، بر خلاف حکم اوّلی، که به خاطر عدم لغویت، باید حکم ملازم هم با آن موافق باشد.

مثال: اگر زنی مضطر به زنا شد، هیچ فقیهی حکم به جواز زنا با او را نمی‌دهد، هرچند آن زن مضطر به زنا است؛ زیرا اضطرار، عنوان ثانوی است و حکم

۵۱. کتاب النکاح، ج۲، ص۶۹۱ و ۶۹۲.
۵۲. موسوعة، ج۳۲، ص۶۲.
۵۳. همان، ص۶۳.

جواز، مبتنی بر ثبوت عنوان اضطرار است.

ب: نقد آیت الله زنجانی دام ظله **بر ملازمه عقلی**

بین مقدمۀ واجب مطلق، با مقدمۀ واجب مشروط تفاوت است. مقدمۀ واجب مطلق، نمی‌تواند حرام باشد ولی مقدمۀ واجب مشروط، می‌تواند حرام باشد، مثل معصیت که مقدمۀ توبه واجب است. اجرای حدود نیز یک واجب مشروط بر حاکم است که مقدمۀ آن، معصیت دیگران می باشد؛ لذا در مورد بحث که جواز مراجعه بیمار، حکمی ترخیصی است، می‌تواند مقدمۀ آن معالجۀ حرام باشد.[۵۴]

اشکال: جواز مراجعه بیمار مضطر در صورت حرمت معالجه طبیب، موجب لغویت حکم جواز بیمار می‌شود.

جواب: آیت الله زنجانی دام ظله:

> اگر شارع مقدس بگوید: معالجه بیمار توسط طبیب و نگاه و لمس نامحرم، ممنوع است و این تشریع، با تکوین هماهنگ باشد و در خارج نیز معصیتی از سوی طبیب تحقق پیدا نمی‌کرد، آن گاه اجازه دادن به بیمار برای مراجعه به طبیب، لغو می‌بود؛ چرا که خارجاً طبیبی وجود ندارد که مجاز به معالجه بیمار باشد، در حالی که چنین نیست بلکه در میان اطباء نیز مثل دیگر اصناف، افراد فاسقی وجود دارند که معصیت کرده و پایبند مسائل شرعی نیستند؛ لذا در اجازه دادن به بیمار جهت مراجعه به طبیب، هیچ گونه لغویتی وجود ندارد.[۵۵]

گفتار سوم: ملازمه عرفی[۵۶]

متفاهم عرفی از دلیلی که مراجعه به پزشک مرد را برای زن مضطر تجویز

۵۴. کتاب النکاح، ج۲، ص۶۹۲.

۵۵. همان، ص۶۹۳.

۵۶. نقد ملازمۀ عرفی: آنچه در ردّ بیان مرحوم حاج شیخ عبدالکریم قدس سره ذکر شد، عدم لغویت حکم شارع بود و وجه آن، معصیت برخی پزشکان بیان شد؛ زیرا بعض اطباء حاضرند که مرتکب معالجه بیمار مضطر شوند.

امّا ظاهراً این بیان برای جواب از دلیل مرحوم حاج شیخ عبدالکریم کافی نیست؛ زیرا همان طبیب فاسق که مرتکب فعل حرام لمس و نظر می‌شود، مکلف به فروعات است ومرتکب فعل حرام می‌شود. حال چه طور ممکن است شارع به بیمار، اباحه مراجعه نزد طبیب دهد و در آن وقت، طبیب را از معالجه کردن منع نماید، هر چند در خارج، طبیبی این حکم شارع را مراعات نکند، ولی حکم منع در مورد آن طبیب صادق بوده و وی مرتکب فعل حرام شده است. بنابراین اگر چه حکم، است ولی اصل معالجه مشترک بین دو نفر، دو حکم متناقض دارد. بر این اساس، ملازمۀ عقلی بین جواز مراجعۀ بیمار و جواز معالجۀ طبیب برقرار است. عدم جواز معالجه پزشک و جواز مراجعه بیمار یک امر تشریعی است و این مشکل تشریعی، با امتثال و عصیان حل نمی‌شود. (با استفاده از دیدگاه استاد محترم مشاور.)

نموده، آن است که برای پزشک نیز معالجهٔ وی مجاز باشد.

جواب از مناقشه محقّق خوئی قدس سره

بر این اساس، اشکال محقّق خوئی قدس سره وارد نیست؛ زیرا ظاهراً بین حکم اوّلی و ثانوی، تفاوتی از جهت اثبات حکم ملازم با آن نیست و همان طور که حکم اوّلی جواز بدار با جواز نظر ملازمه دارد، حکم مراجعه با حکم معالجه هم دارای ملازمه است. در حکم ثانوی نیز اگر عنوان اضطرار و ضرورت برای بیمار ثابت شد، حکم جواز مراجعه هم مبتنی بر آن عنوان بوده و نفس این حکم با جواز معالجه طبیب ملازمه دارد. از طرفی ما به دنبال اثبات عنوان اضطرار برای طبیب نیستیم تا گفته شود حکم، دائر مدار اثبات عنوان است.

آیت الله زنجانی دام ظله در جواب به محقّق خوئی قدس سره می فرمایند:

... زیرا مرحوم شیخ عبدالکریم نخواسته است با اضطرار بیمار، عنوان اضطرار را برای طبیب ایجاد کند، بلکه بین دو حکم، ملازمه است و الا صدق عنوان اضطرار برای طبیب، صورتی است که خود طبیب هم مضطر به معالجه شود و بیان شیخ، ملازمه بین دو حکم است، و چه بسا شارع مقدس، مصلحت آزاد بودن پزشک در معالجه مریض را بیشتر از مفسدهٔ نظر به نامحرم دانسته و اجازهٔ معالجه داده است؛ زیرا مذاق شارع این است که مردم به فشار و زحمت نیفتند و مثلاً ایام متمادی دچار تب و دندان درد و... نباشند و اگر شارع، طبیب را از معالجه منع کند، این حکم با حکمت مزبور منافات دارد و شارع، مصلحت معالجه پزشک را بیشتر از مفسدهٔ آن دیده است.[۵۷]

بررسی مثال نقضی بر ملازمه

در جواب از مثال نقضی محقّق خوئی قدس سره می‌توان گفت: اینکه اگر ضرورت بر کسی زنا را جائز کرد، بر فردی که می‌تواند این مضطر را نجات دهد نیز زنا جایز خواهد بود قابل التزام است، همان طور که اگر فردی مضطر به شرب شراب شد، بر کسی که می‌تواند شراب بسازد، ساخت شراب جایز است؛ زیرا عرف متشرعه ابائی از تجویز زنا با آن مضطر و مکرَه ندارد. بنابراین اگر اضطرار حقیقی و یا حفظ جان، متوقف بر این عمل باشد، فقیه بر اساس قاعدهٔ اهم و مهم، حکم به جواز آن می‌دهد.

۵۷. کتاب النکاح، ص ۶۹۵ تا ص۷۰۱.

دلیل پنجم: قاعده لا ضرر[58]

استدلال به این قاعده دو تقریب دارد: تقریب اوّل، عموم قاعده و تقریب دوم، با استفاده از قاعدهٔ ملازمه است که دومی بعد از اثبات قاعده در حق بیمار جریان می یابد.

گفتار اوّل: عموم قاعده (بیان آیت الله حکیم قدس سره)

از آنجا که تحمل درد برای بیمار، مستلزم ضرر بوده و در اسلام، حکم ضرری رفع شده است؛ حرمت لمس و نظر طبیب نیز مرفوع می باشد. «لعموم ما دلّ علی الجواز للضرورة مثل قاعده لاضرر ولاضرار، و أمّا قوله علیه السلام: «مامن شیء إلّا وقدأحلّه الله تعالی لمن اضطرّإلیه، فیختصّ بالمضطرّ و لا یشمل الطبیب.»[59]

نقد قاعده (بیان محقّق خوئی قدس سره**)**

ایشان همان نقدی که به ملازمه اضطرار بیمار و حکم معالجه طبیب داشتند را در اینجا هم وارد کرده و ضرر در حق بیمار را موجب جواز معالجه طبیب نمی‌دانند و می‌فرمایند:

> لا یخفی أنّه لا مجال للتمسک لإثبات الحکم بقاعدهٔ نفی الضرر، أو قوله علیه السلام: «لیس شیء مماحرّم الله إلّا وقدأحلّه لمن اضطرإلیه». فإنّ من الواضح أنّ مثل هذین الدلیلین لا یشملان الطبیب نفسه، فإنّهما إنّما یرفعان الحکم عمّن یتوجه الضرر علیه نتیجة ذلک الحکم، فلایدلّان إلّا علی جواز کشف المرأة المریضة نفسها أمام الطبیب، أما جواز نظر الطبیب إلیها فلا دلالة لهما علیه، لعدم اضطراره إلی ذلک. نعم، لو تصوّرنا توجه الضرر إلی الطبیب فی صورة عدم معالجتها، أمکن التمسک بهما لإثبات الجواز بالنسبة إلیه أیضاً.[60]

بر این اساس، تقریب اوّل از قاعده لاضرر برای جواز معالجه پزشک صحیح نیست؛ زیرا ضرر و اضطرار بیمار، موجب صدق این عناوین بر پزشک نمی‌شود، در حالی که قاعده، مبتنی بر احراز عنوان ضرر است. به عبارت دیگر این قواعد، در صورتی احکام اوّلیه حرمت لمس و نگاه را نفی می‌کنند، که عناوین ثانوی

۵۸. «قاعدهٔ لا ضرر... عبارت از نفی احکام ضرریه بوده و قهراً بر ادلهٔ اوّلیه حکومت دارد. توضیح اینکه ادلّهٔ اوّلیهٔ، اطلاق و عموم داشته و شامل همهٔ احکام اعم از ضرری و غیر ضرری می‌شوند، امّا قاعدهٔ لا ضرر، احکامی را که ضرری هستند، از اطلاق و عموم ادلّه خارج کرده، اطلاقات را تقیید و عمومات را به غیر حال ضرر تخصیص می‌زند؛ یعنی هر تشریعی که در اسلام می‌شود، اطلاقات و عمومات آن به مقتضای قاعدهٔ لاضرر، در مورد ضرر، لبّاً تقیید و تخصیص پیدا می‌کنند.»: قواعد فقهیه، بجنوردی، سید محمّد؛ ج۱، ص ۲۶۳.

۵۹. مستمسک العروةالوثقی، ج۱٤، ص۳٤ و ۳۵.

٦۰. موسوعه، ج۳۲، ص٦۲ و ٦۳.

در حق پزشک احراز شود.

به فرمودۀ ایشان اگر در فرض عدم معالجه پزشک، ضرری متوجه وی شود، قاعده لاضرر، حرمت لمس و نگاه را از پزشک رفع می‌کند. به نظر می‌رسد این بیان، مصداقی نداشته باشد؛ زیرا تنها فرض عدم معالجه پزشک، سود نبردن وی از معالجه است، درحالی که قاعدۀ لاضرر مسلماً در مقام رفع عدم نفع و سود نیست. خود ایشان نیز عدم نفع را ضرر نمی‌دانند:

عدم النّفع غیر الضرر، فلا یدخل تحت القاعدة و لا مناسبة بینهما أصلا.[61]

آیت الله سیستانی دام ظله:

إنّ منع المالک فضل ماله عن الغیر لا یُعدّ ضررا بالنسبة إلی الغیر و إنما هو من قبیل عدم النفع، و معلوم أنّ عدم النفع لا یُعدّ ضررا.[62]

در هر صورت، تمسک به این قاعده با این تقریب، برای جواز معالجه پزشک صحیح نیست.

گفتار دوم: ملازمۀ جریان قاعدۀ لاضرر در حق بیمار با جواز معالجۀ طبیب

همان طور که در دلیل سابق، ملازمۀ عرفی بین اضطرار بیمار با معالجه طبیب اثبات شد، در این دلیل هم ادعای ملازمه میان رفع حکم ضرری از بیمار و جواز معالجۀ طبیب شده است.

آیت الله زنجانی دام ظله بعد از بیان آیت الله حکیم قدس سره[63] برای اثبات ملازمه و جواب از اشکال محقّق خوئی قدس سره می‌فرمایند:

مرحوم آقای حکیم بین صورت ضرر و اضطرار تفصیل قائل شده‌اند. در صورت ضرر که مریض به طبیب مراجعه می‌کند، طبیب هم می‌تواند او را معالجه کند؛ زیرا اگر طبیب مجاز نباشد، با ادلّۀ لا ضرر که می‌خواهد مانع

61. القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (الهداية فی الأصول)؛ ج۳، ص ۵۳۲.

62. قاعدة لا ضرر و لا ضرار؛ ص:۵۹.

63. همان طور که در تقریب اوّل گذشت، ظاهراً سید حکیم قدس سره، در مقام استفاده از عموم قاعدۀ لاضرر بوده و ناظر به ملازمه نیستند؛ زیرا می‌فرمایند: «اضطرار، شامل حکم طبیب نمی‌شود، ولی عموم قاعدۀ حکم طبیب را هم بیان می‌کند.» در حقیقت، همان تقریب اوّل، موافق بیان سید حکیم قدس سره است.

در نتیجه برداشت محقّق خوئی قدس سره نسبت به عبارت آیت الله حکیم قدس سره صحیح بوده و برداشت آیت الله زنجانی دام ظله صحیح نیست، همان طور که اشکال محقّق خوئی قدس سره به آیت الله حکیم قدس سره، ناظر به قاعدۀ ملازمه نبوده و متوجه عموم قاعده است.

باری در هر صورت، از آنجا که ملازمۀ بین لاضرر در حق بیمار با جواز معالجۀ پزشک، به عنوان یک دلیل جداگانه قابل طرح است، بیان آیت الله زنجانی دام ظله در این بحث مطرح شد.

ضرر شود، ناسازگار خواهد بود.[٦٤]

ایشان، اشکال محقّق خوئی قدس سره را وارد ندانسته و بین قاعدهٔ لاضرر در حق بیمار و جواز معالجه، ملازمهٔ عرفی برقرار می کنند البته غرض از این ملازمه، اثبات ضرر در حق پزشک نیست، بلکه مراد، وجود ملازمه بین رفع ضرر در حق بیمار با جواز معالجه پزشک می باشد. ایشان می‌فرمایند:

استدلال مرحوم آقای خوئی قدس سره نمی‌تواند ناقضِ سخن مرحوم آقای حاج شیخ قدس سره و حتی مرحوم آقای حکیم قدس سره باشد؛ زیرا این دو بزرگوار نیز توجه داشته‌اند که با صرف حصول اضطرار برای یک شخص، مانند اضطرار به اکل میته، برای دیگران جواز ارتکاب آن کار حاصل نمی‌شود، و چنین مطلبی واضح است.[٦٥]

به نظر می‌رسد تمام اشکال و جواب هایی که در گفتار سابق پیرامون ملازمهٔ بین ضرورت بیمار با جواز معالجه پزشک گذشت، اینجا هم قابل طرح است، با این توضیح که در نهایت، اصل ملازمه مسلم است، گرچه برخی مثل مرحوم حاج شیخ عبد الکریم قدس سره ملازمه را عقلی و برخی دیگر مثل آیت الله زنجانی دام ظله آن را عرفی دانسته اند.

این دلیلِ جواز معالجه پزشک، مبتنی بر اثبات ضرر در حق بیمار است. بنابراین اگر حکم حرمت کشف بدن برای معالجهٔ همراه با لمس و نگاه، در فرض اضطرار، منتفی و رفع شده و بر بیمار جایز باشد، این حکم، با جواز معالجه همراه با لمس و نگاه ملازمه داشته و چنانچه جواز مراجعه را در حق بیمار اثبات نکند، در مقام هم دلیل بر جواز معالجه نمی‌باشد. در مباحث آینده، قاعده لاضرر در حق بیمار در قالب چند سؤال و جواب بررسی خواهد شد.

فصل دوم: حکم طبیب در طبابت همراه با لمس و نظر حرام به عورت

در فصل اوّل، جواز معالجه همراه لمس و نظر به غیر عورت به بحث گذاشته شد و حکم آن بر اساس ادلّه حکم آن بیان گردید. در فصل دوم، حکم طبیب در معالجه همراه با لمس و نظر به عورت، محل گفتگو است. در این فصل از آنجایی که لمس و نظر به عورت همجنس هم حرام است؛ محل نزاع، اعم از

٦٤. کتاب النکاح، ج٢، ص٦٩٣.
٦٥. همان، ص٦٩٩.

طبیب همجنس و غیر همجنس می‌باشد، هم چنین مراد از عورت در این فصل، بر اساس آن چه در بحث مفاهیم گذشت، قبل و دبر است.

معالجه همراه با لمس و نظر به عورت، دارای دو فرض است:

• فرض اوّل: نجات جان و حیات مؤمن مشروط بر لمس و نظر به عورت باشد، به طوری که اگر این معالجه صورت نگیرد، جان بیمار در خطر است. حکم این فرض روشن است؛ زیرا از باب تزاحم اهم و مهم و تقدیم اهمّ، اهمّیت نجات مؤمن، از مفسدهٔ لمس و نظر به عورت بیشتر است.[٦٦] در این فرض، از باب حفظ نفس محترمه، معالجه نه تنها جایز، بلکه واجب است.

• فرض دوم: بیماری در آن حد شدید نیست، بلکه تحمّل بیماری همراه عسر و حرج بوده و بیمار مضطر به معالجه است. در این فرض، اگر معالجه صورت نگیرد، خطری جان فرد را تهدید نمی‌کند. در ادامه ابتدا جایگاه فقهی این فرض، بیان و سپس ادلّه مورد استناد، بررسی می‌شود.

مبحث اوّل: آرای فقهای عظام

شیخ انصاری قدس سره:

فیجوز للطبیب أن ینظر إلی عورة الأجنبیة فضلاً عن سائر مواضع جسدها.[٦٧]

محقّق خوئی قدس سره در جواب سؤالی که اگر در عقیم بودن، احتمال بیماری است، آیا کشف عورت جایز است؟ می‌فرمایند:

لا یجوز ذلک.[٦٨]

آیت الله تبریزی قدس سره در جواب همان سؤال می‌فرمایند:

إذا خافت مرض فلا بأس.[٦٩]

آیت الله خامنه ای دام ظله:

اگر درمان بیماری، مستلزم تعلیم درسی است که آن درس، مستلزم نگاه به عورت باشد، اشکال ندارد.[٧٠]

آیت الله مکارم دام ظله در جواب سؤالی از عریان شدن بیمار می‌فرمایند:

٦٦. – کتاب النکاح، آیت‌الله زنجانی، ج٢، ص٦٩١.
٦٧. کتاب النکاح، ص ٥٦.
٦٨. فقه العذار الشرعیة، ص٢٠٦.
٦٩. همان.
٧٠. أجوبة، ص٢٩٢.

تا ضرورت قطعی نباشد، نگاه کردن جایز نیست.[۷۱]

آنچه از تتبع در عبارات فقهاء به دست می‌آید،جواز معالجه همراه با نظر به عورت، در صورت ضرورت است؛ اما با توجه به اینکه برخی ضرورت را، مقیّد به قید قطعی، خوف مرض، حرج و... نموده اند، لازم است ادلّهٔ آن بررسی شود تا بر اساس آن محدوده ضرورت روشن گردد.

مبحث دوم: مفسده شدیدتر لمس و نظر به عورت نسبت به غیر آن

پیش از ورود به بحث، لازم است نگاهی به ادلّه حرمت لمس و نظر به عورت شود. حرمت لمس و نظر به عورت، به مراتب شدیدتر از لمس و نظر به غیر عورت است.

این شدت حرمت و مفسده، از جهات گوناگون قابل اثبات است، که به چهار محور آن اشاره می‌شود:

محورهای شدت حرمت و مفسده

الف- شارع مقدس، لمس و نظر همجنس را در غیر عورت، جایز و در آن حرام دانسته است.[۷۲]

ب- شارع مقدس، لمس و نظر محارم را در غیر عورت جایز دانسته است.[۷۳]

ج- فی الجمله، نظر به زنان اهل ذمه در غیر عورت، جایز است.[۷۴]

د- فی الجمله، نظر به زنان اهل بادیه در غیر عورت، جایز است.[۷۵]

از آنجا که حرمت نگاه به عورت در موارد فوق، به جهت مفسده و جواز نگاه به غیر عورت، به جهت عدم مفسده است؛ این امر روشن می‌شود که لمس و نگاه به عورت، دارای مفسده شدیدتر است. بر اساس محورهای ذکر شده، این احتمال وجود دارد که معالجه همراه با لمس و نظر به عورت، با مطلق ضرورت رفع نشود، بلکه معیار و حدود ضرورت، با فصل سابق متفاوت باشد. به همین

---

۷۱. احکام پزشکی، ص۳۸.

۷۲. «یجوز لکل من الرجل و المراة النظر إلی ما عدا العورة من مماثله شیخاً او شاباً، حسن الصوره أو قبیحها، ما لم یکن بتلذذ أو ریبة...»: العروة الوثقی، ج۲، ص۸۰۲.

۷۳. «و علیه فیتحصل من جمیع ما تقدّم جواز النظر إلی جمیع أعضاء بدن المحارم عدا ما بین السّرة و الرکبة»: موسوعة الإمام الخوئی، ج۳۲، ص۵۲.

۷۴. قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «**لا حرمة لنساء أهل الذّمة أن ینظر إلی شعورهن و أیدیهن.**» الوسائل، ج۲۹، کتاب النکاح، باب۱۱۲، ح۱.

۷۵. همان، باب۱۱۳، ح۱.

دلیل، فصل دوم از فصل اوّل، متمایز است و حکم آن باید جداگانه بررسی شود.

مبحث سوم: ادلّه حکم به جواز

دلیل اوّل: روایت معتبره أبی حمزه

دو بیان در شمول روایت نسبت به مقام

الف: اطلاق روایت براساس اطلاق سؤال

عبارت «یصیبها البلاء فی جسدها إمّا کسر و إمّا جرح» نسبت به غیر عورت و عورت اطلاق دارد؛ بلا و بیماری در جسد زن بیمار ممکن است در عورت و یا قریب به عورت باشد، به نحوی که معالجه آن عضو قریب عورت، جز با نظر به عورت ممکن نباشد.

الف: اطلاق روایت براساس عدم اطلاق سؤال

بیان امام علیه السلام، «إذا اضطرّت إلیه فیعالجها» اطلاق دارد، هر چند مورد روایت سؤال از غیر عورت باشد.

بر اساس مفاد روایت، اگر پزشک غیر همجنس مرد، در فرض ضرورت بتواند عورت زن بیمار را معالجه کند، حکم دو فرض ذیل هم روشن شده و به تبع آن حکم جواز معالجه نیز یا به اولویت و یا به تنقیح مناط خواهد بود؛ زیرا در بحث تسری از مورد معتبره ابی حمزه گذشت که لمس و نگاه پزشک غیر همجنس مرد، بیشترین مفسده را دارد.

معالجه پزشک غیر همجنس زن نسبت به لمس و نظر عورت مرد.

معالجه پزشک همجنس نسبت به عورت بیمار همجنس.

ب: نقد اطلاق دلالت روایت

۱. نقد اطلاق سؤال سائل

ظاهراً فرض سؤال، اختصاص به نظر به غیر عورت دارد؛ زیرا متفاهم عرفی از بلای در جسد، شکستن و یا زخم غیر عورت بوده و اینکه بلا و بیماری در عورت باشد یک امر بعید است، خصوصاً که اگر بلا در عورت فرد بیمار بود، با توجه به قبح شدید نگاه به عورت در نزد عرف، سائل باید به گونه‌ای خاص از امام علیه السلام سؤال می‌کرد تا مرادش مراداش مشخص شود. علاوه بر این، نفس کلمه جسد نیز منصرف به غیر عورت است.

جواب از مناقشه: جرح عورت، امر بعیدی نبوده و کسر و شکستن اطراف

عورت هم قابل فرض است. بنابراین جسد نسبت به عورت و غیر عورت اطلاق دارد. بر این اساس نگاه پزشک به عورت، در فرض ضرورت جایز است.

۲. نقد اطلاق متن روایت

بر فرض مناقشه در اطلاق کلام سائل، روایت نسبت به عورت اطلاق ندارد؛ زیرا قدر متیقّن در مقام تخاطب – بر خلاف قدر متیقّن به حسب خارج– مانع از انعقاد اطلاق است. اگر قدر متیقّن به جهت فهم مخاطب از لفظ بوده و تصور مخاطب، اختصاص حکم به بعض افراد موضوع باشد، مانع از احراز اطلاق می‌شود، ولی اگر به جهت قرائن خارجی مثل مناسبت حکم و موضوع باشد، مانع از انعقاد اطلاق نیست. مثلاً مولا می‌فرماید: «اکرم العلماء» و قدر متیقّن از علما در نزد مخاطب، علمای سیّد است. در این فرض، قرینهٔ خارجی بر گرامی تر بودن سادات، مانع از انعقاد اطلاق نیست والّا در هیچ قضیه ای امکان تمسک به اطلاق نخواهد بود.[۷۶]

دلیل دوم: روایت ابن وهب و مرسله ابن أبی عمیر

الف.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قَالَ أبی عبدالله علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام : إذا ماتت المرأة و فی بطنها ولد یتحرّک، شقّ بطنها و یخرج الولد. قال فی المراة تموت فی بطنها الولد فیتخوّف علیها؟ قال: لا بأس أن یدخل الرجل یده فیقطعه و یخرجه.[۷۷]

ب.

مرسله ابن أبی عمیر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَمُوتُ وَيَتَحَرَّكُ الْوَلَدُ فِي بَطْنِهَا: أَيُشَقُّ بَطْنُهَا، وَيُسْتَخْرَجُ وَلَدُهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ». يُخْرَجُ الْوَلَدُ، وَيُخَاطُ بَطْنُهَا.[۷۸]

سند روایات

الف. آیت الله مکارم دام ظله:

در این روایت، تنها ابن وهب محل بحث است، مرحوم آیت الله خوئی قدس سره در معجم رجال می‌فرماید: ابن وهب، همان معاویة بن وهب ثقة است که روایات زیادی هم در کتب ما دارد، ولی اگر احتمال دهیم که ابن وهب،

۷۶. ر.ک، کفایة الأصول، ج۲، ص۲۱۳ و ۲۱٤.
۷۷. کافی، ج۳، ص۱۵۵.
۷۸. همان؛ ج۵، ص: ٤۰۹.

غیر از معاویة بن وهب است، در این صورت، سند حدیث، مشکل پیدا می‌کند.[۷۹]

ب. مرسلات ابن أبی عمیر

مرسلات ابن أبی عمیر، محل بحث بوده و برخی آن را حجت نمی‌دانند:

أقول: قد اشتهر بین الأصحاب قدیما و حدیثا أن مرسلات ابن أبی عمیر من الأمارات المعتبرة التی یجب العمل بها کسائر الأمارات المعتبرة، ولکن یرد علیه أولاً: أنّا نری بالعیان و نشاهد بالوجدان أنّ فی مسندات ابن أبی عمیر رجال ضعفاء، کما یتّضح ذلک جلیّا لمن یلاحظ أصول الحدیث و کتب الرجال، فنستکشف من ذلک أنّ مرسلاته أیضا علی هذا النهج. و دعوی أنّه لم یرسل إلّا عن الثقة دعوی جزافیة؛ إذ لم یثبت لنا ذلک من العقل و النقل، و ثانیاً: لو سلّمنا أنّه لم یرسل إلّا عن الثقة و لکن ثبوت الصحّة عنده لا یوجب ثبوتها عندنا، لاحتمال اکتفائه فی تصحیح الروایة بما لا نکتفی به نحن، و لعلّنا نعتبر شیئا فی رواة الحدیث لم یعتبره ابن أبی عمیر فی هؤلاء، و لا یقاس ذلک بتوثیق النجاشی و أمثاله، و هو واضح.[۸۰]

در مقابل، عده ای هم مرسلات وی را معتبر می‌دانند:

... این روایت از جهت سند مرسله است، ولی ما بر خلاف کسانی همچون آقای خوئی قدس سره مرسلات ابن أبی عمیر را صحیحه می‌دانیم، پس این روایت صحیحه است و اشکال سندی ندارد.[۸۱]

دلالت روایات

برخی، این روایت را یکی از ادلّهٔ جواز معالجه دانسته اند.[۸۲]

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: اگر زنی بمیرد و در شکم او طفلی باشد که حرکت می‌کند و خوف تلف شدن او می‌رود، شکم زن شکافته و کودک خارج گردد، و نیز دربارهٔ زنی که فرزندش در شکم او می‌میرد و بیم خطر برای مادر وجود دارد، فرمود: در صورتی که زنان کمک نکنند، مرد می‌تواند

۷۹. کتاب النکاح، ج۱، ص۵۱.
۸۰. مصباح الفقاهة (المکاسب)؛ ج۱، ص ۲۳۹.
۸۱. کتاب نکاح (زنجانی)؛ ج۷، ص ۲۲٦٤.
۸۲. از نظر دلالت، امام علیه السلام علاوه بر نظر، بالاترین نوع لمس (داخل کردن دست در رحم مادر) را عنوان کرده و اجازه می‌فرماید؛ چون ضرورت است و جان مادر در خطر است. کتاب النکاح (مکارم)؛ ج۱، ص ۵۱.

دست خود را داخل کرده و کودک مرده را قطعه قطعه کرده و خارج سازد.[۸۳]

معالجه در این روایت، همراه با لمس و نظر به عورت غیر همجنس است. این روایت برخلاف معتبرۀ سابق که نسبت به معالجه همراه با لمس مناقشه داشت، شامل معالجۀ همراه لمس و نظر نیز می باشد.

امکان تسری از مورد روایت به دو مورد زیر، به دلیل اولویت و تنقیح مناط پذیرفته است. دلیل اولویت و تنقیح مناط، در بحث تسری از مورد روایت معتبره ابی حمزه گذشت.

مورد اوّل: لمس و نظربه عورت بیمار توسط پزشک همجنس.

مورد دوم: لمس و نظر به عورت بیمار مرد، توسط پزشک غیرهمجنس زن.

مناقشه در دلالت

استدلال به این روایت تمام نیست؛ زیرا مورد روایت حفظ جان بیمار می‌باشد که جواز معالجه چنین فردی، از باب حفظ نفس محترمه است.

تفاوت لمس و نگاه به عورت، بین همجنس و غیر همجنس

ممکن است گفته شود: این روایت اگرچه دلیل بر حکم مقام نیست اما تفاوتی در لمس و نظر به عورت، بین پزشک همجنس و غیر همجنس نمی گذارد؛ زیرا امام علیه السلام، معالجه پزشک مرد را مشروط به عدم وجود پزشک زن ندانسته اند. بنابراین روایت، مطلق است.

در جواب باید گفت: با توجه به اینکه مفسدۀ لمس و نظر به عورت توسط پزشک همجنس، به مراتب کمتر از پزشک غیرهمجنس است، بنابراین مورد روایت، فرضی است که معالجۀ پزشک غیر همجنس به جهت نبود پزشک زن یا عدم توانائی وی در معالجه بیماری، ضروری باشد. بر همین اساس، برخی از فقیهان، معالجه بیمار غیر همجنس، در علاج همراه با لمس و نگاه به عورت را مشروط به عدم وجود پزشک همجنس دانسته اند.[۸٤]

شدت مفسده در غیر همجنس

آیت الله زنجانی دام ظله در تقدیم معالجه همجنس بر غیر همجنس می‌فرمایند:

۸۳. مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)؛ ج۱، ص ۱۱٤.

۸٤. «سؤال: آیا جائز است پزشک زن یا دانشجوی پزشکی دختر (به عنوان آموزشی و یا معالجه) برای بیماران مرد «سوند ادراری» بگذارد؟

جواب: جائز نیست و در مواقع ضرورت باید حتّی المقدور برای مردها، پزشک مرد و برای زن ها پزشک زن متصدّی شود.»: استفتاءات (امام خمینی)؛ ج۳، ص ۲۷۰.

اگر معالجه، متوقف بر نظر به عورت یا لمسی باشد که برای مماثل و محارم هم اختیاراً جایز نیست، آیا در مقام معالجه، نظر و لمس محارم و مماثل بر نظر و لمس نامحرم مقدم است و تا محارم و مماثل در کار است، نمی‌توان به نامحرم رجوع کرد؟ مسأله چندان روشن نیست، ولی از مجموع روایات مانند روایات باب غسل اموات که در مقام اضطرار، محارم را مقدم داشته و تا مماثل وجود دارد، اجازهٔ تغسیل غیر مماثل را نداده و نیز از تناسب حکم و موضوع، استفاده می‌گردد که در اینجا هم محرم و مماثل مقدم است. عرف، در اینجا، مفسدهٔ نوعی نظر یا لمس محرم و مماثل را کمتر از نظر یا لمس نامحرم می‌داند و همین امر سبب می‌گردد که تا محرم و مماثل وجود داشته باشد، رجوع به نامحرم جایز نباشد.[۸۵]

وجدان و عرف هم موید این امر است که لمس و نگاه عورت توسط همجنس، مفاسد کمتری را نسبت به غیر همجنس به دنبال دارد.

دلیل سوم: ملازمهٔ جواز مراجعهٔ بیمار با جواز معالجهٔ طبیب

اصل بحث از ملازمه، در فصل اوّل بررسی شد. این ملازمه در دو حکم قابل بیان است: اوّل، نفی اضطرار در حق بیمار و دوم نفی ضرر در حق بیمار، با این بیان که اگر شارع لمس و نگاه را بر پزشک، جایز نداند، نفی ضرر و نفی اضطرار در حق بیمار، حکم لغو و ثمری خواهد بود.

برخی از فقهاء، ملازمه در عناوین ثانوی را به جهت عدم ضرورت در معالجه به پزشک نپذیرفته‌اند. برخی دیگر نیز به جهت رفع لغویت، ملازمه عقلی را مطرح می کنند. آیت الله زنجانی دام ظله با تصور پزشکان بی مبالات نسبت به احکام شریعت، تلازم عرفی را اثبات کردند. هم چنین گذشت که قطعی بودن اصل ملازمه، دلیل بر جواز معالجه پزشک می‌باشد. البته علاوه بر پذیرش قاعدهٔ ملازمه، جواز مراجعه بیمار و جواز کشف عورت نیز باید اثبات شود. بحث جواز کشف عورت در فصل دوم از بخش سوم خواهد آمد و بر فرض پذیرش آن، این قاعده، دلیل بر جواز معالجه عورت خواهد بود.

ادامه دارد...

۸۵. کتاب نکاح، ج۳، ص ۷۳۹.



پژوهش فقهی

ابراهیم توکلی مقدم

پژوهشگر سال ششم درس خارج مؤسسهٔ آموزشی - تحقیقاتی بقیة الله عجل الله تعالی فرجه الشریف

بررسی فقهی هتک معصومین

مقدمه

هتک حرمت مقدسات از مسائلی است که سابقه‌ای به قدمت تاریخ دارد، چنان که گویی تمامی ندارد. از دوران جاهلیت توقعی نیست، لیک از بشر کنونی که داعیهٔ حقوق بشرش همه جا را پر کرده است، دست کم انتظار می‌رود، آبروداری کرده و لا اقل در ظاهر، کسانی که دست به چنین اعمال شنیعی می‌زنند را مجازات کند. سیاست گروهی از سردمداران قدرت در جهان، در دامن زدن به شکستن مقدسات در میان متدینین به ادیان گوناگون، بخصوص اسلام عزیز –که روز به روز در حال گسترش است– و نیز عدم مجازات و بلکه محکوم نکردن چنین اعمالی، سبب افزایش روز به روز تعداد و شدت این گونه توهین ها گردیده است. به عنوان مثال، به فاصلهٔ کمی از توهین به امام دهم علیه‌السلام –که نگارنده را بر آن داشت تا به این موضوع بپردازد– فیلمی در توهین به پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم نمایش داده می‌شود.

بی شک هر انسانی –بما هو انسان– از شنیدن این توهین ها دلش به درد می‌آید، چه رسد به مسلمانی که جانش به این چهارده نور مقدس بسته است. در دین اسلام اما، برای این وقایع تدبیری اندیشیده شده است. اسلام اجازه نمی‌دهد که هر کس هر چه، دربارهٔ هر که می‌خواهد بگوید، چه رسد به توهین به مقدسات که با در نظر گرفتن جرایم سنگین برای آن، سعی دارد تا از ترویج این گونه اعمال خلاف فطرت جلوگیری کند.

باری، اگرچه اجرای این احکام در روزگار کنونی، اقتضائات خاص خود را داشته و می باید از طریق مجاری قانونی عملی شود، لکن با توجه به اینکه هر از گاهی، به بهانهٔ وقوع هتک به مقدسات اسلامی، مسألهٔ قتل هتک کننده به معصومین علیهم‌السلام بازتاب وسیعی پیدا می کند تا آنجا که اسباب تردید در این حکم فقهی در اذهان پدیدار می گردد، و نیز اینکه در میان اهل فکر، بعضی از زوایای این بحث مخفی مانده و مورد کنکاش قرار نگرفته است، نگارنده بر آن شد که تحقیقی – هر چند کوتاه– در این زمینه به خامه آورد بلکه عاملی باشد تا اهل فکر راهی بیندیشند و اهل عمل، کاری بکنند.

علیرغم اینکه برخی از فقهاء، حکم این مسأله را بیان نموده اند، لکن نگارنده، کتاب و یا مقاله ای را که این جهت از بحث – یعنی هتک حرمت معصومین علیه‌السلام – را مورد مطالعه قرار داده باشد، نیافته است؛ بنابراین اصل این نوشتار، مصداق نوآوری است. روش بحث در این مسأله نیز درون دینی و فقهی است.

پیش از بررسی مسألهٔ مورد بحث، لزوماً دو مسأله دیگر باید روشن شود: یکی **مسألهٔ ارتداد و عوامل آن** و دیگری **مسألهٔ سبّ النبی و الأئمه** علیهم‌السلام؛ زیرا از آنجا که عنوان هتک، در اکثر کتب فقهی مطرح نشده است، تنها با توجه به این دو مسأله است که می‌توان به حکم فقهی مسأله پیش رو دست یازید.

یکی از احکام فقهی که هم در فقه شیعه و هم در فقه اهل سنت از آن بحث شده و مورد اتفاق هر دو فرقه قرار گرفته، **حکم مرتدّ** است. بر این اساس، شخص مسلمان حق تغییر دین خود را ندارد، چه سابقهٔ کفر داشته باشد و چه مسبوق بدان نباشد. در غیر این صورت، احکامی بر او مترتب می‌شود، که جدایی همسر و به ارث رسیدن اموال از آن جمله‌اند.[۱]

در فقه شیعه، مرتدّ، به دو قسم **ملّی** و **فطری** تقسیم شده است. مرتدّ فطری، مرتدّی است که از پدر یا مادر مسلمان متولد شده باشد. چنین مرتدّی توبه داده نشده و به محض ارتداد کشته می‌شود. مرتدّ ملی نیز به مرتدّی گفته می‌شود که پدر و مادرش هر دو کافر باشند. چنین مرتدّی، توبه داده شده و در صورت عدم توبه، کشته می‌شود. اما مرتدّه (مرتدّ زن) به هیچ وجه کشته نمی‌شود بلکه تنها حبس ابد گردیده و در اوقات نماز بر او تنگ گرفته می‌شود تا زمانی که توبه کند و به آئین اسلام بازگردد.[۲]

دیگر از احکام فقهی نیز، حکم سبّ النبی صلی‌الله علیه و آله و سلم و سبّ دیگر معصومین علیهم السلام می‌باشد. در فقه شیعه، سبّ کردن پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم و یا یکی از معصومین علیهم‌السلام، عنوانی مستقل از ارتداد بوده که سبب مهدور الدم شدن سبّ کننده و به دنبال آن جوازو بلکه وجوب قتل وی بر مسلمانان می گردد. یکی از تفاوت‌های مرتدّ و سابّ، نیازمند بودن جواز قتل اوّلی، به حکم حاکم شرع و بی‌نیازی دومی از آن است.[۳]

حال باید دید از دیدگاه فقهی، حکم هتک کننده حرمت اهل بیت علیهم‌السلام چیست؟ آیا هتک کننده، محکوم به قتل است؟ قتل او جایز است یا واجب؟ چنین شخصی مرتدّ است، در حکم سابّ است یا تحت عنوان دیگری قرار می‌گیرد؟ آیا فرقی بین کافر و مسلمان هست؟ روایات در این باره چه می‌گویید؟ آیا اجماعی در مسأله وجود دارد؟ آیا مسألهٔ قتل هتک کننده از ضروریات است؟ مقالهٔ پیش رو در صدد پاسخ به این سؤالات است.

---

۱. الخلاف؛ ج٤، ص ٣٣٣.

۲. المبسوط فی فقه الإمامیة؛ ج۷، ص ۲۸۲، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی؛ ص ۷۳۱، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی؛ ج۳، ص ۵۳۲.

۳. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج۲۱، ص ۳٤٤.

عدم مجازات و بلکه محکوم نکردن چنین اعمالی، سبب افزایش روز به روز تعداد و شدت این گونه توهین ها گردیده است. به عنوان مثال، به فاصلهٔ کمی از توهین به امام دهم علیه السلام -که نگارنده را بر آن داشت تا به این موضوع بپردازد- فیلمی در توهین به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نمایش داده می‌شود.

پیش از بررسی مسألهٔ مورد بحث، لزوماً دو مسأله دیگر باید روشن شود: یکی مسألهٔ ارتداد و عوامل آن و دیگری مسألهٔ سبّ النبی و الأئمه علیهم السلام؛ زیرا از آنجا که عنوان هتک، در اکثر کتب فقهی مطرح نشده است، تنها با توجه به این دو مسأله است که می‌توان به حکم فقهی مسأله پیش رو دست یازید.

فصل اوّل: کلیات

هتک در لغت

در لغت به پاره کردن، کنار زدن و کندن ساتر به نحوی که ماوراء آن آشکار شود، هتک گفته می‌شود.[٤]

هتک در اصطلاح فقهاء

هتک، عبارت ساده تر و مخفف هتک حرمت بوده و عبارت است از بی حرمتی به ساحت مقدس خداوند، انبیاء، معصومین، مومنین و مقدسات مانند کعبه، قرآن و... اعم از هر نوع گفتار، کردار و رفتاری که نتیجهٔ آن، هتک حریم آنان باشد. بنابراین کشیدن کاریکاتور، طراحی عکس، خواندن شعر و یا ساخت فیلم و انیمیشن حاوی بی حرمتی به مقدّسات نیز هتک محسوب شده و در نتیجه هر حکمی که بر هتک حرمت بار باشد بر فاعل این گونه افعال نیز مترتب می‌شود. با توجه به اینکه موضوع مقالهٔ پیش رو، هتک معصومین علیه السلام است، در هر جایی که متعلق هتک در این نوشتار

٤. کتاب العین، ج٣، ص ٣٧٤، المحیط فی اللغة، ج٣، ص ٣٥٤، الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیة، ج٤، ص ١٦١٦، معجم مقائیس اللغة، ج٦، ص ٣٢، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ١٠، ص ٦٨٦٥، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج٥، ص ٢٤٣، لسان العرب، ج١٠، ص ٥٠٢، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج٢، ص ٦٣٣.

ذکر نشود، مراد نگارنده، هتک ایشان می‌باشد.

ممکن است پرسیده شود که چه زمانی، هتک صورت می‌گیرد؟ چه الفاظی، سبب هتک است؟ انجام چه افعالی سبب می‌شود که فاعل، متصف به عنوان هاتک شود؟

با دقت در خود اصطلاح، پاسخ این سؤال دانسته می‌شود. هتک حرمت، چیزی است که در نظر عرف، حرمتی که برای این مقدسات وجود دارد را بشکنند. از این نظر، واژهٔ هتک اعمّ از سبّ می‌باشد. به بیان روشن تر، سبّ، هتکی است که با الفاظ و یا افعال خاصی صورت می‌گیرد.

معصومین علیهم‌السلام

مراد از معصومین علیه السلام در این نوشتار، نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، ائمه هداة علیهم السلام، حضرت زهرا سلام الله علیها و انبیاء عظام علیهم‌السلام می‌باشد، بنابراین ملائکه و نیز افرادی که به مرتبه‌ای از عصمت رسیده‌اند را شامل نمی‌شود.

ارتداد در لغت

ارتداد از ماده «ردد» و به معنای برگرداندن می‌باشد.[۵] ارتداد نیز مطاوعه آن است.[٦] برخی گفته‌اند: ردد، به معنای منع کردن است.[۷] بعضی دیگر نیز «ردّه» و «ارتداد» را به معنای بازگشت در طریقی دانسته‌اند که از آن آمده است، با این تفاوت که «ردّه» مختص به کفر است به خلاف ارتداد در اعم از آن استعمال می‌شود.[۸] بنابراین از دیدگاه برخی از لغویون، مرتدّ، کسی است که خودش را به کفر بازگردانده است.[۹]

ارتداد در اصطلاح فقهاء

در فقه معمولا ارتداد را به معنای کفر بعد از ایمان دانسته‌اند.[۱۰] البته بعضی، این را کافی ندانسته و قیودی بدان افزوده‌اند:

از دیدگاه ابوالصلاح حلبی، ارتداد عبارت است از: اظهار شعار کفر بعد از ایمان به

۵. الصحاح – تاج اللغة و صحاح العربية، ج۲، ص ٤٧٣، معجم مقائيس اللغة، ج۲، ص ۳۸٦، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۳٤۸، لسان العرب، ج۳، ص ۱۷۳، المصباح المنير فی غريب الشرح الكبير للرافعی، ج۲، ص ۲۲٤، المحيط فی اللغة، ج۹، ص ۲۵۷.

٦. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۳٤۸، المصباح المنير فی غريب الشرح الكبير للرافعی، ج۲، ص ۲۲٤.

۷. المصباح المنير فی غريب الشرح الكبير للرافعی، ج۲، ص ۲۲٤.

۸. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۳٤۹.

۹. شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، ج–٤، ص ۲۳٦٦، معجم مقائيس اللغة، ج۲، ص ۳۸٦.

۱۰. الانتصار فی انفرادات الإمامية، ص ٤۸۲، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية (المحشى – كلانتر)، ج۹، ص ۳۳۳، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج۱۳، ص ۳۲۹.

مرتدّ فطری، مرتدّی است که از پدر یا مادر مسلمان متولد شده باشد. چنین مرتدّی توبه داده نشده و به محض ارتداد کشته می‌شود. مرتدّ ملی نیز به مرتدّی گفته می‌شود که پدر و مادرش هر دو کافر باشند. چنین مرتدّی، توبه داده شده و در صورت عدم توبه، کشته می‌شود. اما مرتدّه (مرتدّ زن) به هیچ وجه کشته نمی‌شود بلکه تنها حبس ابد گردیده و در اوقات نماز بر او تنگ گرفته می‌شود تا زمانی که توبه کند و به آئین اسلام بازگردد.

در فقه شیعه، سبّ کردن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم **و یا یکی از معصومین** علیهم السلام**، عنوانی مستقل از ارتداد بوده که سبب مهدور الدم شدن سبّ کننده و به دنبال آن جوازو بلکه وجوب قتل وی بر مسلمانان می گردد.**

وسیلهٔ چیزی که با آن، یا نبی صلی الله علیه و آله و سلم و یا چیزی از ضروریات دین مانند نماز، زکات، زنا و شرب خمر انکار گردد. طبق این تعریف، صرف التزام قلبی، موجب ارتداد نیست بلکه شخص باید عقیده اش را نیز ابراز بکند.

یا قطب الدین کیدری می‌گوید: ارتداد، عبارت است از اظهار کفر به خدای تعالی و رسولش یا انکار آن چه وجوب و علم به آن، جزء دین خداست، بعد از اظهار تصدیق به خدا و رسولش.[11]

سبّ در لغت

لغویون، سبّ را به شتم[12] و گاهی به شتم وجیع[13] معنا نموده‌اند. اما وقتی به دنبال معنای شتم می‌رویم، با تعریف آن به سب[14] مواجه می‌شویم! این واژه (شتم) البته به

۱۱. إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، ص ۱۹۱.

۱۲. المحیط فی اللغة، ج۸، ص ۲۵۴، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ج۱، ص ۱٤٤، معجم مقائیس اللغة، ج۳، ص ٦۳، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج-۵، ص ۲۹۲٤، لسان العرب، ج۱، ص ٤۵۵، مجمع البحرین، ج۲، ص ۸۰، تاج العروس من جواهر القاموس، ج۲، ص ٦۳.

۱۳. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۳۹۱.

۱٤. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ج۵، ص ۱۹۵۸، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج٦، ص ۳۳۷۵، لسان العرب، ج۱۲، ص ۳۱۸، تاج العروس من جواهر القاموس، ج۱٦، ص ۳۸۳.

معنای کلام کریه نیز به کار رفته است[15]، چنانچه بعضی گفته‌اند: شتم، کلام زشتی است که قذفی در آن نیست.[16] برخی نیز آن را ضمن تعریف به سبّ، به این معنا دانسته‌اند که شخص، شیئی را به چیزی توصیف کند که نشان‌گر نقص و عیب باشد.[17] در هر صورت، از مراجعه به لغت، دانسته می‌شود که سبّ و شتم به دلیل وضوح نزد عرف، بدون اینکه تعریف شوند، به یکدیگر معنا شده‌اند و مراد از هر دو، دشنام[18] است و لذا واژه‌های خاصی را شامل می‌شود.

سبّ در اصطلاح فقهاء

سبّ در اصطلاح فقهاء نیز به همان معنای لغوی به کار رفته و تعریف جدیدی از آن ارائه نشده است، بنابراین در اصطلاح نیز عبارت است از **دشنام دادن و فحاشی کردن** و لذا تنها الفاظ خاصی که در عرف، از مصادیق این امور محسوب می‌شوند، زیر مجموعهٔ عنوان سبّ قرار می‌گیرند.

فصل دوم: جواز قتل هتک کننده از باب ارتداد

هتک معصومین علیهم السلام، با این عنوان، در بسیاری از کتب فقهی مورد کنکاش قرار نگرفته است، بلکه تنها عده‌ای، آن را ملحق به سبّ و گروهی دیگر، ملحق به ارتداد کرده‌اند، لکن شاید بتوان از لابلای کلمات آنان، جزئیات حکم این مسأله را نیز به دست آورد. بدین جهت لازم است حدود مسألهٔ ارتداد و سبّ، آن چه سبب این دو می‌شود و نیز اقوال و دلائل فقهاء در این باره مورد بررسی قرار گیرد. در فصل پیش رو، مسألهٔ ارتداد و در فصل سوم، مسألهٔ سبّ به اندازه‌ای که برای به دست آوردن حکم هتک، مورد احتیاج است، مورد بحث قرار می‌گیرد.

نقل اقوال و جزئیات مسأله

مسلمانی که خدا، رسول خدا و یا یکی از ضروریات دین اسلام را انکار کند، مرتدّ دانسته شده است، چه سابقه کفر داشته باشد و چه نداشته باشد. امّا در سومین مورد، یعنی انکار ضروری، اختلافی اساسی وجود دارد. برخی، آن را عنوانی مستقلّ انگاشته و مطلقاً سبب ارتداد دانسته‌اند و در مقابل، برخی، قیدی به آن افزوده و تنهادر صورت

---

۱۵. معجم مقائیس اللغة، ج۳، ص ۲٤٤.
۱٦. لسان العرب، ج۱۲، ص ۳۱۸.
۱۷. مجمع البحرین، ج٦، ص ۹۸.
۱۸. چنانچه در قاموس قرآن به دشنام معنا شده است (قاموس قرآن، ج۳، ص ۲۰۵).

هتک، عبارت ساده‌تر و مخفف هتک حرمت بوده و عبارت است از بی حرمتی به ساحت مقدس خداوند، انبیاء، معصومین، مومنین و مقدسات مانند کعبه، قرآن و... اعم از هر نوع گفتار، کردار و رفتاری که نتیجهٔ آن، هتک حریم آنان باشد. بنابراین کشیدن کاریکاتور، طراحی عکس، خواندن شعر و یا ساخت فیلم و انیمیشن حاوی بی حرمتی به مقدّسات نیز هتک محسوب شده و در نتیجه هر حکمی که بر هتک حرمت بار باشد بر فاعل این گونه افعال نیز مترتب می‌شود.

بازگشت به انکار رسالت و تکذیب نبی صلی الله علیه و آله و سلم از اسباب ارتداد شمرده‌اند.

از نظر اکثر فقهائی که به این بحث پرداخته‌اند، ارتداد، هم با قول حاصل می‌شود، هم با فعل و هم با اعتقاد.[۱۹] تفصیل هر یک از این سه، در ادامه ذکر می‌گردد:

۱. قول موجب کفر، مانند: لفظی که به صراحت دلالت کند بر انکار آن چه ضرورتاً جزء دین محسوب می‌شود.[۲۰] صاحب کشف اللثام[۲۱] بر خلاف صاحب جواهر[۲۲] معتقد است که چنین قولی باید با علم شخص به ضروری بودن آن همراه باشد. برخی از معاصرین نیز این دیدگاه را برگزیده‌اند.[۲۳]

۲. فعل موجب کفر، مانند: انداختن مواد آلوده در کعبه، بر کعبه، بر قبر نبی صلی الله علیه و آله و سلم، بر قرآن، قدم گذاشتن روی قرآن، روی احادیث نبی صلی الله علیه و آله و سلم به جهت سبک شمردن آن[۲۴]، سجده بر بت[۲۵] و خورشید[۲۶]، عبادت خورشید، افکندن قرآن در

۱۹. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط – الحدیثة)، ج٤، ص ٤١٨، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام؛ ج٣، ص ٥٧٣، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، ج٢، ص ٥١، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی – کلانتر)؛ ج٩، ص ٣٣٣، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام؛ ج١٠، ص ٦٥٨، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج٤١، ص ٦٠٠.

٢٠. قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام؛ ج٣، ص ٥٧٣.

٢١. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام؛ ج١٠، ص ٦٥٨.

٢٢. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج٤١، ص ٦٠٠.

٢٣. الفتاوی الجدیدة (لمکارم)؛ ج٢، ص ٣٩١.

٢٤. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط – الحدیثة)، ج٤، ص ٤١٨.

٢٥. قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام؛ ج٣، ص ٥٧٣، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة؛ ج٢، ص ٥١، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج٤١، ص ٦٠٠.

٢٦. الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة؛ ج٢، ص ٥١.

قاذورات[۲۷]، هدم کعبه و یا إظهار استخفاف به آن[۲۸]، آلوده کردن کعبه یا یکی از ضرائح مقدسه به قاذورات[۲۹]، پاره کردن قرآن، زیر پا گذاشتن و تیراندازی به آن، و مانند آن اگرچه اعتقاد به ربوبیت آن نداشته باشد[۳۰]، و هر فعلی که صریحاً دلالت بر استهزاء می‌کند.[۳۱]

البته برخی از فقهاء معاصر، استهزاء را در صورتی نشانه ارتداد می‌دانند که به حد انکار ضروری دین برسد.[۳۲] همچنین، انجام جمیع کارهایی که مقتضی سبک شمردن و استخفاف به اسلام باشد، سبب ارتداد دانسته شده است.[۳۳] از دیدگاه صاحب مجمع الفائده نیز هر آن چه دال بر قاصد بودن شخص شخص بر اهانت به شرع بوده و نشان‌گر عدم اعتقاد وی به حقانیت و اعتداد به آن باشد، سبب ارتداد است.[۳٤]

۳. اعتقاد موجب کفر نیز عبارت است از اعتقاد به آن چه اعتقادش، ضرورتاً در دین حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم حرام محسوب می‌شود.[۳۵]

در همهٔ این‌ها (قول، فعل و اعتقاد)، فرقی نمی‌کند که شخص معتقد به آن باشد یا آن را از روی عناد و یا استهزاء ابراز کند[۳٦] بلکه به عقیده محقّق اردبیلی، به مجرد صدور این موارد، حتی از روی هزل و شوخی هم، ارتداد ثابت است.[۳۷] صاحب کشف اللثام نیز اعتقاد را تقیید به علم کرده و می‌فرماید: عمده، همین است که طبق زعم خودش، تکذیب نبی صلی الله علیه و آله وسلم کرده باشد.[۳۸]

حاصل اینکه فقهاء نامبرده، نهایتاً، انکار یک ضروری از ضروریات دین که مقترن با علم به ضروری بودن آن باشد را شرط ارتداد دانسته و هیچ یک، نامی از لزوم

---

۲۷. قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام؛ ج۳، ص ۵۷۳، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج٤١، ص ٦٠٠.
۲۸. الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة؛ ج۲، ص ۵۱.
۲۹. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام؛ ج۱۰، ص ٦۵۸، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج٤١، ص ٦٠٠.
۳۰. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج٤١، ص ٦٠٠.
۳۱. قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام؛ ج۳، ص ۵۷۳.
۳۲. مجمع المسائل (للگلبایگانی)، ج۲، ص ۲١٤.
۳۳. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط – الحدیثة)، ج٤، ص ٤١٨، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج٤١، ص ٦٠٠.
۳٤. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج۱۳، ص ۳١٤.
۳۵. قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام؛ ج۳، ص ۵۷۳.
۳٦. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج۱۳، ص ۳١٤، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی – کلانتر)، ج۹، ص ۳۳٤، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام؛ ج۱۰، ص ٦۵۸، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام؛ ج۳، ص ۵۷۳.
۳۷. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج۱۳، ص ۳١٤.
۳۸. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام؛ ج۱۰، ص ٦۵۸.

مسلمانی که خدا، رسول خدا و یا یکی از ضروریات دین اسلام را انکار کند، مرتدّ دانسته شده است، چه سابقه کفر داشته باشد و چه نداشته باشد. امّا در سومین مورد، یعنی انکار ضروری، اختلافی اساسی وجود دارد. برخی، آن را عنوانی مستقلّ انگاشته و مطلقاً سبب ارتداد دانسته‌اند و در مقابل، برخی، قیدی به آن افزوده و تنهادر صورت بازگشت به انکار رسالت و تکذیب نبی صلی الله علیه و آله و سلم **از اسباب ارتداد شمرده‌اند.**

بازگشت آن به انکار رسالت نبرده‌اند، اگرچه این قول در مفتاح الکرامه، به ظاهر اصحاب نسبت داده شده است.[۳۹]

لکن در مقابل، برخی دیگر، مانند مرحوم سید در عروه، حصول ارتداد به انکار ضروری را مقید به بازگشت آن به انکار توحید، انکار رسالت و یا تکذیب نبی صلی الله علیه و آله و سلم کرده‌اند.[۴۰] مرحوم آملی، این قول را به محقق اردبیلی، صاحب ذخیرة، کاشف اللثام، محقق خوانساری، آقا جمال و محقق قمی نسبت داده است.[۴۱] مرحوم سیّد نیز در عروه، این قول را انتخاب کرده بی آنکه هیچ یک از محشین عروه، بر آن حاشیه ای بزنند.[۴۲]

مرحوم آملی امّا، خود، قائل به تفصیل بین اصول فروع می شود. در رابطه با اصول، مانند انکار معاد جسمانی یا مودّت اهل بیت از ذوی القربی می‌فرماید: منکر آن، مطلقاً محکوم به کفر است، چه انکارش از روی عناد باشد یا شبهه و چه انکار در حق او پذیرفته باشد و چه نباشد. در فروع نیز اگر انکارش به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله و سلم باز گردد که محکوم به کفر است. در غیر این صورت اگر انکارش همراه با ثبوت تدیّن او به «**ما جاء به النبی** صلی الله علیه و آله و سلم» نباشد، به خاطر عدم تدیّن به دین، اجمالاً محکوم به کفر است. وگرنه یا از کسانی است که شبهه در حقش پذیرفته نیست که باز هم محکوم به کفر است و یا از آن جمله نیست که محکوم به کفر نیست. در این موارد، تفاوتی بین ضروری و غیر آن نیست.[۴۳]

---

۳۹. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط – الحدیثة)، ج۲، ص ۳۸.

۴۰. العروة الوثقی، ج۱، ص ٦٧، مهذب الأحکام (للسبزواری)، ج۱، ص ٣٧٦، الفتاوی الجدیدة (لمکارم)؛ ج۲، ص ۲۰ و ج۳، ص ۳۴۲.

۴۱. مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص ۳۹۱.

۴۲. العروة الوثقی (المحشی)، ج۱، ص ۱۳۹.

۴۳. مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص ۳۹۱.

مرحوم آقا رضا همدانی در این رابطه می‌فرماید: انکار ضروری، اگر منافی اعتراف اجمالی باشد یا فی الجمله موجب انکار رسالت شود، موجب کفر می‌شود و الّا خیر.[٤٤]

به اعتقاد صاحب جواهر هم انکار ضروری مذهب موجب ارتداد است.[٤٥] برخی از فقهاء معاصر نیز این قول را برگزیده[٤٦] و در مقام تعلیل دین شخصِ دارای مذهب را عبارت از همان مذهب وی دانسته اند.[٤٧] برخی دیگر از معاصرین، به طور کلی، انکار ضروری را شرط ندانسته‌اند. طبق دیدگاه ایشان، ارتداد، مختصّ به انکار ضروری نیست بلکه حتی اگر شخصی، حرامی که فقهاء عامّه و خاصّه بر آن اجماع دارند را به نحوی حلال بشمارد که به انکار رسالت یا شریعت بازگشت کند، مرتد می‌شود؛ چه اینکه به نظر ایشان، ملاک در ارتداد، انکار ضروری نیست بلکه ملاک، تکذیب رسول صلی الله علیه و آله و سلم است.[٤٨]

مرحوم آقای خوئی می‌فرماید: نمی‌توان به کفر منکر ظواهر اسلام، جزم پیدا کرد، مخصوصاً با توجه به روایات فراوانی که می‌گوید: «اسلام به گفتن شهادتین است تا وقتی که آنچه کافر بودن شخص را معلوم کند، حادث نشود». با توجه به این دیدگاه، اگر انکار، به غرض تشریع نبوده بلکه تنها نفی صحّت اخباری باشد که نبی صلی الله علیه و آله و سلم آورده است، به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله و سلم بازگشت می کند. امری که اختصاص به احکام نداشته و شامل تمام اخبارات نبی صلی الله علیه و آله و سلم را می‌شود. واضح است که چنین انکاری کفر بوده و سبب نجاست و بلکه ارتداد و قتل شخص می گردد.[٤٩] در مورد امور اعتقادی نیز اگر کسی بداند که مثلاً حساب در قبر، از جمله عقایدی است که نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده و در عین حال تکذیب کند، عمل وی، تکذیب شریعت و صاحب شریعت خواهد بود.[٥٠]

بررسی دلائل حکم به قتل مرتدّ

با توجه به الحاق هتک به ارتداد در بعضی کلمات، شایسته است دلائل ارتداد نیز بررسی شود تا شمول آن برای موارد هتک روشن گردد.

---

٤٤. مصباح الفقیه؛ ج٧، ص ٢٧٦.
٤٥. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج٤١، ص ٦٠٢.
٤٦. مهذب الأحکام (للسبزواری)، ج١، ص ٣٧٦، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج١، ص ٣٩٠.
٤٧. مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی؛ ج١، ص ٣٩٠.
٤٨. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة – الحدود؛ ص ٤٨٣.
٤٩. دلیل العروة الوثقی، ج١، ص ٤٤٩.
٥٠. دلیل العروة الوثقی، ج١، ص ٤٥٢.

فعل موجب کفر، مانند: انداختن مواد آلوده در کعبه، بر کعبه، بر قبر نبی صلی الله علیه و آله و سلم، **بر قرآن، قدم گذاشتن روی قرآن، روی احادیث نبی** صلی الله علیه و آله و سلم **به جهت سبک شمردن آن، سجده بر بت و خورشید، عبادت خورشید، افکندن قرآن در قاذورات، هدم کعبه و یا إظهار استخفاف به آن، آلوده کردن کعبه یا یکی از ضرائح مقدسه به قاذورات، پاره کردن قرآن، زیر پا گذاشتن و تیراندازی به آن، و مانند آن اگرچه اعتقاد به ربوبیت آن نداشته باشد، و هر فعلی که صریحاً دلالت بر استهزاء می‌کند.**

کاشف الغطاء و صاحب جواهر انجام جمیع کارهایی که مقتضی سبک شمردن و استخفاف به اسلام باشد را سبب ارتداد می‌دانند. چنانچه از دیدگاه صاحب مجمع الفائده نیز هر چه که دلالت کند بر اینکه شخص قصد اهانت به شرع داشته است و نشان دهنده عدم اعتقاد به حقانیت و اعتداد به آن باشد سبب ارتداد است.

آیات قرآن

هر چند هفت آیه از آیات قرآن[۵۱] به مسأله ارتداد پرداخته و آثار اخروی آن را بیان کرده است، ولی در این آیات، به احکام فقهی آن اشاره‌ای نشده است. در این آیات، صحبت از حبط اعمال، عذاب اخروی و پذیرش یا عدم پذیرش توبه در نزد خداوند بوده و اشاره‌ای به وجوب قتل مرتدّ، جدا شدن همسر، به ارث رسیدن اموال و دیگر جزئیات مسألهٔ، مانند اموری که سبب ارتداد می‌شود، نشده است.

روایات

اما روایات، مسأله متفاوت است. در وسائل الشیعه، مرحوم شیخ حر عاملی در ضمن ده باب، ۹۸ روایت را در رابطه با موضوع و حکم ارتداد جمع آوری نموده است.[۵۲] از مجموع این روایات، آن چه مربوط به محل بحث است، ذکر می‌گردد:

روایت اوّل

«هر کس که امام منصوب از ناحیهٔ خداوند را انکار کرده و از او و دینش برائت

۵۱. ر.ک بقره/۲۱۷، آل عمران/۸۶–۹۰ و ۱۰۶، نساء/۱۳۷، مائده/۵۴، توبه/۶۶ و محمد/ ۲۵–۲۸.
۵۲. ر.ک وسائل الشیعة ؛ ج۲۸ ؛ ص۳۲۳.

جوید، کافر و مرتدّ است؛ چون امام، از خدا و دینش، از دین خدا است و هر کس از دین خدا برائت جوید، کافر بوده و خونش مباح است، مگر اینکه برگردد و توبه کند.»[۵۳]

بررسی سندی

روات مذکور در سند، همگی از ثقات هستند. تنها طریق صدوق به حسن بن محبوب، به جهت وجود محمد بن موسی بن متوکل محل بحث است. توثیق وی، در صورتی است که شیخ اجازهٔ صدوق بودن به علاوهٔ کثرت وقوع وی در مشیخهٔ «من لایحضره الفقیه» را برای وثاقت وی، کافی بدانیم. به نظر سید بن طاووس، اعتبار روایات محمد بن موسی بن متوکل اجماعی است.

بررسی دلالی

طبق این روایت، انکار نبوتِ یکی از انبیاء مرسل و تکذیب آن و همچنین انکار امامت و برائت از وی و دین او، از آن جهت که مستلزم انکار دین خدا می‌باشد، سبب ارتداد است.

روایت دوم

محمد بن مسلم می‌گوید: «از حضرت در مورد مرتدّ سؤال کردم، فرمود: مرتدّ کسی است که از اسلام روی برتافته و به آن چه خداوند، بر محمد صلی الله علیه و آله و سلم نازل کرده، پس از اینکه مسلمان بوده، کافر شده است. چنین شخصی، توبه نداشته، قتلش واجب، همسرش جدا و ما ترک او بر فرزندانش تقسیم می‌شود.»[۵۴]

بررسی سندی

طریق کافی، ولو ابراهیم بن هاشم را ثقه ندانیم صحیح است؛ چون به اعتراف مرحوم کلینی، وی به جز او، از عده‌ای دیگر از اصحاب نیز به این روایت سند دارد. مرحوم شیخ، طریق دیگری دارد که اگر چه در آن، ابراهیم بن هاشم نیست، لکن مشتمل بر سهل بن زیاد است، بنابراین صحّت آن، مبتنی بر وثاقت سهل بن زیاد یا

---

۵۳. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِه عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوب عَنْ أَبِی أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ مَنْ جَحَدَ نَبِيّاً مُرْسَلاً نُبُوَّتَهُ وَ كَذَّبَهُ فَدَمُهُ مُبَاحٌ قَالَ فَقُلْتُ أَ رَأَيْتَ مَنْ جَحَدَ الْإِمَامَ مِنْكُمْ مَا حَالُهُ فَقَالَ مَنْ جَحَدَ إِمَاماً مِنَ اللَّهِ وَ بَرِئَ مِنْهُ وَ مِنْ دِينِهِ فَهُوَ كَافِرٌ مُرْتَدٌّ عَنِ الْإِسْلَامِ- لِأَنَّ الْإِمَامَ مِنَ اللَّهِ وَ دِينَهُ مِنْ دِينِ اللَّهِ وَ مَنْ بَرِئَ مِنْ دِينِ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَ دَمُهُ مُبَاحٌ فِي تِلْكَ الْحَالِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ وَ يَتُوبَ إِلَى اللَّهِ مِمَّا قَالَ. الحديث.

۵۴. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوب عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِين عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنِ الْمُرْتَدِّ فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله و سلم بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ وَ قَدْ وَجَبَ قَتْلُهُ وَ بَانَتْ مِنْهُ امْرَأَتُهُ وَ يُقْسَمُ مَا تَرَكَ عَلَى وُلْدِهِ. (الکافی ج : ۷ ص : ۲۵۶).

در جمیع این ها (قول، فعل و اعتقاد موجب کفر) فرقی نمی کند که شخص معتقد به آن باشد یا از روی عناد و یا استهزاء آن را ابراز کند. بلکه به عقیده محقق اردبیلی به مجرد صدور این موارد حتی از روی هزل و شوخی هم ارتداد ثابت است.

قول به وثاقت و یا دست کم ممدوح بودن ابراهیم بن هاشم است. در این صورت روایت صحیحه و یا حسنه خواهد بود.

بررسی دلالی

طبق مفاد این روایت، مرتدّ، مسلمانی است که از اسلام روی برگردانده و به آن چه بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده است کفر بورزد. بنابراین مرتدّ، منکر آن دسته از اعتقادات و احکامی است که از طریق وحی، بر قلب مطهر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده است. لازمهٔ این أمر، معلوم بودن نزول آن بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می باشد، لبته با توجه به اطلاق لفظ کفر بر این شخص که فرع بر علم شخص به آن است و نیز عطف آن بر «رغب‌عن‌الاسلام» که ظهور در اختیاری بودن این فعل از جانب او دارد، می بایست این امر برای خود او نیز معلوم باشد.

روایت سوم

خون هر مسلمانی که از اسلام مرتدّ شده و نبوت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را انکار و او را تکذیب کند، بر کسی که آن را از او بشنود مباح است. در همان لحظهٔ ارتداد همسرش از او جدا گشته و مالش بر ورثه تقسیم می‌گردد. همسرش باید عده وفات از او نگاه دارد. هم چنین اگر او را نزد امام بردند، بر امام لازم است او را بکشد و از وی طلب توبه نکند.[۵۵]

بررسی سندی

این روایت، به جهت قرار گرفتن عمار سابّاطی فطحی در طریق کلینی، صدوق و

---

۵۵. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِیِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام یَقُولُ کُلُّ مُسْلِمٍ بَیْنَ مُسْلِمَیْنِ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ جَحَدَ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم نُبُوَّتَهُ وَ کَذَّبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِکَ مِنْهُ وَ امْرَأَتَهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ یَوْمَ ارْتَدَّ وَ یُقْسَمُ مَالُهُ عَلَى وَرَثَتِهِ وَ تَعْتَدُّ امْرَأَتُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا وَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ یَقْتُلَهُ إِنْ أَتَوْهُ بِهِ وَ لَا یَسْتَتِیبَهُ. (الکافی ج: ۶ ص : ۱۷۴)

شیخ، موثقه است.

بررسی دلالی

اگر واو در «وجحد» را عطف تفسیری بدانیم، سبب ارتداد در این روایت، انکار نبوت و تکذیب پیامبر دانسته شده است.

روایت چهارم

امام صادق در ذیل پاسخ به سؤال از ماهیت ایمان می‌فرمایند: «خارج نمی‌کند انسان را از اسلام به کفر، مگر جحود و حلال شمردن، به اینکه نسبت به حلال بگوید: «این حرام است» و نسبت به حرام بگوید: «این حلال است» و معتقد به آن هم باشد. در این صورت، هم از ایمان و هم از اسلام خارج شده و مانند کسی می‌شود که داخل در حرم و کعبه شده و در آن جا حدثی از خود خارج کند که چنین شخصی، از کعبه و حرم بیرون برده شده، گردنش زده شده و روانه آتش می‌گردد. [۵۶]

بررسی سندی

این روایت به دلیل وجود عبد الرحیم بن قصیر در سند، که مشترک بین ابن روح و ابن عتیک است که هر دو هم توثیق ندارند، به لحاظ سندی ضعیف است بنابراین تنها می‌تواند مؤید باشد.

بررسی دلالی

ذیل این روایت: «وَلَا يُخْرِجُهُ إِلَى الْكُفْرِ إِلَّا الْجُحُودُ وَ الِاسْتِحْلَالُ أَنْ يَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ وَ دَانَ بِذَلِكَ فَعِنْدَهَا يَكُونُ خَارِجاً مِنَ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ دَاخِلًا فِي الْكُفْرِ» بیان گر مضمون روایت سابق بوده و مانند آن مورد مناقشه قرار گرفته است.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب پیش گفته در رابطه با ظاهر کلمات فقهاء، نتایج زیر به دست

۵۶. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْقَصِيرِ قَالَ: كَتَبْتُ مَعَ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنِ الْإِيمَانِ مَا هُوَ فَكَتَبَ إِلَيَّ مَعَ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ سَأَلْتَ رَحِمَكَ اللَّهُ عَنِ الْإِيمَانِ وَ الْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَ عَقْدٌ فِي الْقَلْبِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ وَ الْإِيمَانُ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ وَ هُوَ دَارٌ وَ كَذَلِكَ الْإِسْلَامُ دَارٌ وَ الْكُفْرُ دَارٌ فَقَدْ يَكُونُ الْعَبْدُ مُسْلِماً قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مُؤْمِناً وَ لَا يَكُونُ مُؤْمِناً حَتَّى يَكُونَ مُسْلِماً. فَالْإِسْلَامُ قَبْلَ الْإِيمَانِ وَ هُوَ يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فَإِذَا أَتَى الْعَبْدُ كَبِيرَةً مِنْ كَبَائِرِ الْمَعَاصِي أَوْ صَغِيرَةً مِنْ صَغَائِرِ الْمَعَاصِي الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهَا كَانَ خَارِجاً مِنَ الْإِيمَانِ سَاقِطاً عَنْهُ اسْمُ الْإِيمَانِ وَ ثَابِتاً عَلَيْهِ اسْمُ الْإِسْلَامِ فَإِنْ تَابَ وَ اسْتَغْفَرَ عَادَ إِلَى دَارِ الْإِيمَانِ وَ لَا يُخْرِجُهُ إِلَى الْكُفْرِ إِلَّا الْجُحُودُ وَ الِاسْتِحْلَالُ أَنْ يَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ وَ دَانَ بِذَلِكَ فَعِنْدَهَا يَكُونُ خَارِجاً مِنَ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ دَاخِلًا فِي الْكُفْرِ وَ كَانَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ دَخَلَ الْحَرَمَ ثُمَّ دَخَلَ الْكَعْبَةَ وَ أَحْدَثَ فِي الْكَعْبَةِ حَدَثاً فَأُخْرِجَ عَنِ الْكَعْبَةِ وَ عَنِ الْحَرَمِ فَضُرِبَتْ عُنُقُهُ وَ صَارَ إِلَى النَّارِ. (الکافی، ج ۲، ص ۲۷)

عده‌ای از فقهاء انکار ضروری را در صورتی موجب ارتداد می دانند که به انکار توحید، انکار رسالت و تکذیب نبی صلی الله علیه و آله و سلم برگردد. در مقابل برخی معتقدند لزومی ندارد که موارد مذکور مستلزم انکار ضروری دین باشد، بلکه حتی انکار ضروری مذهب و بلکه آن چه فقهاء خاصه و عامه بر آن اجماع دارند نیز موجب ارتداد است.

برخی از فقهاء بعضی از افعال را موجب کفر و ارتداد دانسته اند؛ چه سبب انکار ضروری باشد و چه نباشد. با توجه به مثال هایی که ایشان در بیان دیدگاهشان ذکر کرده اند، مانند اینکه القاء نجاست بر قبر مطهر نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را فعل موجب کفر دانسته اند، می توان گفت: هتک حرمت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز از این گونه افعال بوده و موجب ارتداد است.

می‌آید:

• از دیدگاه مشهور فقهاء، برخی از اقوال، افعال و اعتقادات که مستلزم انکار ضروری دین می باشد، موجب ارتداد و کفر است؛ چه شخص معتقد به آن باشد و چه نباشد و نیز چه عالم باشد به ضروری بودن آن و چه نباشد.[۵۷]

• از نظر برخی دیگر، موارد مذکور، تنها زمانی موجب ارتداد است که شخص، عالم به ضروری بودن آن باشد.

• عده ای از فقهاء، انکار ضروری را در صورتی موجب ارتداد می‌دانند که به انکار توحید، رسالت و یا تکذیب نبی صلی الله علیه و آله و سلم بازگردد.

• به اعتقاد برخی، ارتداد، اختصاصی به انکار ضروری دین ندارد، بلکه حتّی انکار ضروری مذهب و بلکه آن چه فقهاء خاصّه و عامّه بر آن اجماع دارند نیز موجب ارتداد است.

• برخی دیگر گفته‌اند: صرف استهزاء، سبب ارتداد است.

• طبق دیدگاه چند تن از فقهاء، هرگاه شخص، کارهایی انجام دهد که مقتضی سبک

۵۷. عدم شرط بودن علم به ضروری بودن و نسبت آن به مشهور در کلام مرحوم آقای خوئی ذکر شده است. (ر.ک دلیل العروة الوثقی؛ ج ۱، ص ٤٤٤)

شمردن و استخفاف به اسلام باشد، مرتدّ است.

• از نظر برخی دیگر، ارتداد، منوط به قصد شخص است. بنابراین اگر فردی، با انجام این گونه افعال، قصد اهانت به شرع داشته و فعل او نشان دهنده عدم اعتقاد به حقانیت آن باشد، مرتدّ است.

با توجه به این نکات، ارتباط هتک با ارتداد روشن شده و می‌توان حکم هتک را بررسی کرد. این امر در ضمن چند نکته بیان می‌گردد:

طبق دیدگاه مشهور فقهاء امامیه، هتک حرمت معصومین علیهم‌السلام، اگر موجب انکار ضروری دین باشد، موجب ارتداد است و الّا خیر. بنابراین، ارتداد هاتک، دائر مدار صدق انکار ضروری بر فعل اوست. البته به نظر دیدگاه بسیاری از فقهاء، این مقدار کافی نبوده، بلکه می بایست انکار ضروری، به حد انکار رسالت و تکذیب نبی برسد تا موجب ارتداد گردد. همچنین گذشت که برخی، علم شخص به ضروری بودن را نیز از شروط دانسته‌اند.

از آن سو برخی، انکار ضروری مذهب و یا حتی انکار آن چه فقهاء امامیه و اهل سنت بر آن اجماع دارند را نیز سبب کفر برشمرده‌اند. طبق این نظریه، هتک حرمت، حتی در صورتی که سبب انکار ضروری مذهب نیز باشد، هاتک را در زمره مرتدّین قرار می‌دهد.

پاره‌ای از فقهاء بعضی از افعال را چه سبب انکار ضروری باشد و چه نباشد، موجب کفر و ارتداد دانسته اند. با توجه به مثال هایی که ایشان در بیان دیدگاهشان ذکر کرده اند، مانند اینکه القاء نجاست بر قبر مطهّر نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را فعل موجب کفر می دانند، می‌توان گفت: هتک حرمت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز از این گونه افعال بوده و موجب ارتداد است. به نظر می‌رسد، طبق این دیدگاه، الحاق هتک دیگر معصومین علیهم السلام به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مادامی که به آن بازگشت نکند، مشکل است.

برخی دیگر، حفظ حرمت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و تعظیم او را واجب و از ضروریات دین انگاشته و لذا هتک ایشان را موجب ارتداد می دانند؛ چنانچه برخی دیگر، وجوب مودّت اهل بیت علیه‌السلام را از ضروریات دین اسلام پنداشته و هتک ایشان را به دلیل منافات با محبت، از اسباب ارتداد می شمارند.

بنابر قول عده‌ای که استهزاء را مطلقاً سبب ارتداد دانسته اند، هتک حرمتی که موجب استهزاء باشد نیز موجب ارتداد خواهد بود.

همچنین اگر هتک حرمت، سبب سبک شمردن دین و استخفاف به آن باشد،بنا بر

بعضی فرموده اند: حفظ حرمت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم **و تعظیم او واجب و از ضروریات دین است و لذا هتک آن سبب ارتداد می باشد. چنانچه برخی دیگر گفته اند: وجوب مودت اهل بیت** علیهم السلام **از ضروریات دین اسلام است و بنابراین هتک ایشان به دلیل منافات با محبت سبب ارتداد است.**

برخی نظریات، موجب ارتداد است.

طبق یک قول نیز هتک حرمت، در صورتی که شخص، قصد اهانت به شرع را داشته و فعل او، نشان گر عدم اعتقاد به حقانیت آن باشد، ارتداد آور است.

بنا بر تمامی این اقوال، قتل هتک کننده معصومین علیهم‌السلام تنها در صورتی روا اتس که هتک کننده، مسلمان باشد؛ مسلمانی که به سبب هتک، مرتدّ شده و احکام مرتدّ ملی و فطری بر وی جاری می‌شود. بر خلاف کافر که هیچ گاه کشته نمی‌شود.

فصل سوم: جواز قتل هتک کننده از باب سبّ

نقل اقوال و جزئیات مسأله

سبّ نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام

بنا بر مشهور میان فقهاء، سبّ کننده نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یا یکی از ائمه اطهار علیهم‌السلام کشته می‌شود، مسأله ای که اجماعی بوده و احدی از امامیه در قتل سابّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم و سابّ ائمه علیهم‌السلام در آن تردیدی نکرده است. به فرمودۀ اکثر فقهاء، اگر کسی بشنود شخصی نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یا یکی از ائمه علیهم‌السلام را سبّ کرده است، می تواند وی را به قتل برساند. صدوق در هدایه[۵۸]، ابوالصلاح حلبی در کافی[۵۹]، شیخ در نهایه[۶۰]، ابن براج در مهذب[۶۱]، ابن زهره در غنیه[۶۲]، ابن ادریس در سرائر[۶۳]،

۵۸. الهدایة فی الأصول و الفروع، ص ۲۹۵.
۵۹. الکافی فی الفقه، ص ۴۰۳.
۶۰. النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۷۳۰.
۶۱. المهذب (لابن البراج)، ج۲، ص ۵۵۱.
۶۲. غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع، ص ۴۲۸.
۶۳. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج۳، ص ۵۳۲.

فاضل آبی در کشف الرموز[٦٤]، محقق در شرائع، مختصر النافع و نکت النهایة[٦٥]، یحیی بن سعید حلی در نزهة الناظر[٦٦]، علامه در تحریر، قواعد، تبصره و ایضاح[٦٧]، سیوری در تنقیح[٦٨]، صاحب معالم در معالم[٦٩]، شهید ثانی در مسالک[٧٠]، محقق اردبیلی در مجمع الفائده[٧١]، فیض کاشانی در مفاتیح[٧٢] و فاضل هندی در کشف اللثام[٧٣] این قول را برگزیده‌اند. برخی حتی پای را فراتر نهاده و به وجوب قتل وی ملتزم شده‌اند.[٧٤] عده‌ای از فقهاء هم بر آن ادعای اتفاق نموده‌اند.[٧٥]

در مقابل، شیخ مفید، سبّ را سبب ارتداد پنداشته و متولّی قتل او را امام می‌داند.[٧٦] سیّد مرتضی در انتصار[٧٧]، علّامه در مختلف و منتهی و کاشف الغطاء در کشف الغطاء، این قول را پسندیده‌اند.[٧٨]

به تصریح عده‌ای، در این حکم، فرقی میان مسلمان و کافر ذمّی نیست. بنابراین اگر کفّار ذمّی، نبی اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم را سبّ کنند، کشته می‌شوند.[٧٩]

برای نمونه به دیدگاه برخی از فقهاء و عبارات آنان اشاره می‌شود:

---

٦٤. کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج٢، ص ٥٦٧.

٦٥. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج٤، ص ١٥، المختصر النافع فی فقه الإمامیة، ج١، ص ٢٢١، نکت النهایة، ج٣، ص ٣٥٢.

٦٦. نزهة الناظر فی الجمع بین الأشباه و النظائر، ص ١٥٦.

٦٧. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط – الحدیثة)، ج٥، ص ٣٩٦، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج٣، ص ٥٤٨، تبصرة المتعلمین فی أحکام الدین، ص ١٨٧، إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج٤، ص ٥٠٩.

٦٨. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج٤، ص ٣٦٤.

٦٩. معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج٢، ص ٥٠٣.

٧٠. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج١٤، ص ٤٥٢.

٧١. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج١٣، ص ١٧١.

٧٢. مفاتیح الشرائع، ج٢، ص ١٠٥.

٧٣. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، ج١٠، ص ٥٤٥.

٧٤. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج٤١، ص ٤٣٢.

٧٥. . برای نمونه ر.ک جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج٤١، ص ٤٣٢ و مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج١٤، ص ٤٥٢.

٧٦. المقنعة (للشیخ المفید)، ص ٧٤٣.

٧٧. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ٤٨٢.

٧٨. إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، ص ٥٢٠، مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، ج٩، ص ٤٦٠، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج١٥، ص ٢٢٢، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط – الحدیثة)؛ ج٢، ص ٣٥٥ و ج٤، ص ٤١٨ و ٥٠٧.

٧٩. معالم الدین فی فقه آل یاسین؛ ج١، ص ٣٠٧، حاشیة الإرشاد؛ ج١، ص ٤٧٠، إرشاد الأذهان إلی أحکام الإیمان؛ ج١، ص ٣٤٢، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج١، ص ٣٠١، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، ج١، ص ٤٧٠، مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج٣، ص ٧٥، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج٢١، ص ٢٦٩ و ج٤١، ص ٤٣٩.

مشهور بین فقهاء این است که سب کننده نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم **و یا یکی از ائمه اطهار** علیهم السلام **کشته می شود و همان طور که بعضی ادعا کرده اند و در ادامه خواهد آمد مساله اجماعی بوده و احدی از امامیه در قتل ساب النبی** صلی الله علیه و آله و سلم **و ساب ائمه** علیهم السلام **تردیدی نکرده است.**

سید مرتضی سبّ نبی صلی الله علیه و آله و سلم را در صورتی که شخص سبّ کننده، مسلمان باشد، موجب ارتداد و وجوب قتل می‌داند. ایشان در عین التزام به عدم ارتداد کافر ذمی، اما خون او را مباح می‌داند؛ چون با این کار بر خلاف تعهد ذمه اش عمل کرده و شریعت را سبک شمرده است.[۸۰]

شیخ مفید می‌نویسد: «اگر کسی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم یا یکی از ائمه علیهم السلام را سبّ کند، مرتدّ بوده، خونش هدر است و امام مسلمانان، عهده دار آن می‌شود. غیر از امام نیز اگر کسی بشنود و به خاطر غضبی که برای خدا در او به وجود آمده است، وی را بکشد، قصاص نشده و دیه ای هم بر عهدهٔ او نمی باشد؛ چون کسی را کشته است که مستحق کشته شدن بوده، اگرچه به خاطر پیشی گرفتن بر امام، خطاکار است.»[۸۱]

صاحب جواهر می‌فرماید: «بدون شک سابّی که مسلمان باشد، تحت عنوان ناصب قرار می‌گیرد که در روایت، خون و مالش حلال شده است. بلکه اگر آن را حلال بشمرد، قطعاً کافر است؛ چون در این حال، منکر ضروری خواهد بود. بلکه حتی اگر حلال هم نشمرد، باز کافر است؛ چون کاری کرده است که مقتضی کفر است، مانند کسی که حرمت کعبه یا قرآن را هتک کند، اگرچه امام اعظم است از آن دو.»[۸۲]

ایشان در این مورد، هر دو قسم از اجماع (منقول و محصل) را ادعا نموده[۸۳] و البته مانند بسیاری دیگر، قیدی را اضافه کرده و وجوب قتل و بلکه جواز آن را مشروط به عدم خوف بر نفس، مال و یا مومنین دیگر می داند.[۸۴]

سبّ سائر انبیاء علیهم السلام

بسیاری از فقهاء، سخنی از حکم سبّ سائر انبیاء علیهم السلام سخن به میان نیاورده اند،

۸۰. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۴۸۲.
۸۱. المقنعة (للشیخ المفید)؛ ص ۷۴۳.
۸۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج۲۱، ص ۳۴۵.
۸۳. همان، ج۴۱، ص ۴۳۲.
۸۴. همان، ص ۴۳۵.

در حالی که برخی از ایشان، سبّ سائر انبیاء علیهم‌السلام [۸۵] را نیز موجب مهدور الدم شدن می دانند. به عنوان مثال شهید ثانی در مسالک، قول به الحاق بقیه انبیاء علیهم‌السلام را به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم‌السلام، به دلیل اینکه بزرگ شمردن آنان، ضروری دین بوده و بالتبع، سبّ آنان موجب ارتداد است، قوی می شمارد.[۸۶]

از دیدگاه صاحب جواهر، سبّ سایر انبیاء علیهم‌السلام، به دلیل مصداقیت برای «شعائر الله» و استلزام هتک ایشان برای هتک خداوند است.[۸۷]

در این میان، یکی از معاصرین، سبّ انبیاء را سبب مهدور الدم شدن ندانسته و نهایتاً حکم به ارتداد وی می‌کند.[۸۸]

سبّ حضرت زهرا سلام الله علیها

بسیاری از فقهائی که متعرض مسأله شده‌اند، حضرت زهرا سلام الله علیها را نیز به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ملحق کرده اند.[۸۹]

صاحب جواهر در مورد شمول این حکم نسبت به حضرت زهرا سلام الله علیها به نقل از تحریر، حکم به الحاق مادر و دختر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به وی می کند. بنابراین علاوه بر حضرت زهرا سلام الله علیها، مادر حضرت نیز مشمول این حکم است. ایشان هم چنین در گزارشی از صاحب ریاض می‌فرماید: «ایشان پس از ذکر همین قول، بیان دیگری را نقل کرده و آن را برمی گزینند که عبارت است از اختصاص حکم به حضرت فاطمه سلام الله علیها، به دلیل اجماع بر طهارت ایشان با استناد به آیهٔ تطهیر.» سپس در بیان مختار خود در مسأله می‌فرماید: این حکم، نسبت به قذف درست است اما شاید به دلیل علم به تساوی احترام ایشان و اولاد گرامی شان است، مگرنه غیر ایشان تنها در صورتی مشمول این حکم است که سبّ وی، به سبّ نبی صلی الله علیه و آله و سلم بازگشت کند.[۹۰]

از دیدگاه محقق اردبیلی نیز الحاق حضرت فاطمه سلام الله علیها به ائمه علیهم‌السلام به جهت روشن بودن وجوب تعظیم و حرمت ایشان در دین اسلام است.[۹۱]

---

۸۵. الکافی فی الفقه، ص ٤١٦، غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع، ص ٤٢٨، إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، ص ٥٢٠، حاشیة الإرشاد، ج١، ص ٤٧٠، مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج٣، ص ٧٥، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج٦، ص ٥٦، شرح تبصرة المتعلمین (للآغا ضیاء)، ج٤، ص ٣٥٢.

۸۶. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام؛ ج١٤، ص ٤٥٣.

۸۷. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج٢١، ص ٣٤٥.

۸۸. فقه الحدود و التعزیرات؛ ج٢، ص ٤٣٩.

۸۹. سفینة النجاة و مشکاة الهدی و مصباح السعادات، ج٣، ص ٦٣، هدی المتقین إلی شریعة سید المرسلین، ص ١٨٩، دلیل العروة الوثقی، ج١، ص ٤٧٣.

۹۰. همان، ص ٤٣٧.

۹۱. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج١٣، ص ١٧٤.

دیدگاه معاصرین در مسألۀ سبّ

فقهاء معاصر نیز حکم به هدر بودن خون سبّ کنندۀ ایشان نموده‌اند. به عنوان نمونه امام خمینی[۹۲]، محقق خوئی[۹۳]، محقق سبزواری[۹۴]، آیت الله مرعشی نجفی[۹۵]، آیت الله شیخ جواد تبریزی[۹۶]، آیت الله فاضل لنکرانی[۹۷]، آیت الله بهجت[۹۸]، آیت الله منتظری[۹۹]، آیت الله وحید[۱۰۰]، آیت الله سیستانی[۱۰۱]، آیت الله روحانی[۱۰۲]، آیت الله فیاض[۱۰۳]، آیت الله اردبیلی[۱۰۴] حکم به قتل سابّ نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، ائمه اطهار علیهم السلام و حضرت زهرا سلام الله علیها کرده‌اند. آیت الله مکارم نیز سبّ را سبب ارتداد برشمرده است.[۱۰۵]

بررسی دلائل حکم به قتل سابّ

آیات

ریشه سبّ تنها یک بار در قرآن کریم[۱۰۶] به کار رفته است. این آیه، به خودی خود، ارتباط چندانی با بحث ما ندارد، مگر اینکه به ضمیمۀ روایاتی که سبّ معصومین علیهم السلام را سبّ خداوند برشمرده است، بتوان اطلاق آیه را شامل ایشان نیز دانست، اگرچه در این صورت، استدلال، به روایت خواهد بود نه آیه. علاوه بر این نهایت چیزی که از آیه استفاده می شود، مبغوض بودن سبّ معصومین علیهم السلام توسط مشرکین است و حکم قتل آنان را باید در جایی دیگر جستجو کرد.

روایات

مرحوم فیض کاشانی در کتاب وافی بابی را به «کسی که کلام زشتی در مورد رسول

---

۹۲. تحریر الوسیلة؛ ج۲، ص ۵۰۲.
۹۳. تکملة المنهاج، ص ۴۳.
۹۴. مهذب الأحکام (للسبزواری)، ج۲۸، ص ۳۱ تا ۳۳.
۹۵. منهاج المؤمنین؛ ج۲، ص ۲۷۵.
۹۶. تنقیح مبانی الأحکام – کتاب القصاص؛ ص ۱۶۶.
۹۷. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة – النجاسات و أحکامها، ص ص ۴۰۴، ۴۰۶ و ۴۱۰.
۹۸. جامع المسائل (بهجت)؛ ج۵، ص ۳۰۳.
۹۹. رساله استفتاءات (منتظری)؛ ج۲، ص ۵۴۰.
۱۰۰. منهاج الصالحین (للوحید)؛ ج۳، ص ۴۸۹.
۱۰۱. الفتاوی المیسرة، ص ۴۱۹.
۱۰۲. منهاج الصالحین (للروحانی)؛ ج۳، ص ۲۷۹.
۱۰۳. منهاج الصالحین (للفیاض)؛ ج۳، ص ۲۹۶.
۱۰۴. فقه الحدود و التعزیرات، ج۲، ص ۴۲۵ تا ۴۳۹.
۱۰۵. استفتاءات جدید (مکارم)، ج۲، ص ۵۰۴.
۱۰۶. ر.ک انعام/۱۰۸.

الله صلی الله علیه و آله و سلم و یا یکی از ائمه علیهم السلام بگوید» اختصاص داده و در آن یازده روایت از دو کتاب شریف کافی و تهذیب جمع آوری نموده است.[۱۰۷] اهم این روایات عبارت است از:

روایت اوّل

هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام درباره کسی که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را شتم کرده است می‌پرسد. حضرت می‌فرمایند باید الأدنی فالأدنی او را بکشد، پیش از اینکه نزد امام مرافعه شود.[۱۰۸]

بررسی سندی

این روایت بر فرض قبول وثاقت ابراهیم بن هاشم، صحیحه است و از ناحیهٔ سایر روات مشکلی ندارد.

بررسی دلالی

طبق مفاد این روایت، حکم شتم کننده رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، قتل است و نزدیک ترین فرد به شتم کننده نیز متکفّل کشتن او می‌شود. مراد از امام، می‌تواند امام عادل باشد که در این صورت، به فرمودهٔ روایت، نیازی به مرافعه نزد ایشان نیست، و می‌تواند امام جائر باشد که در این حالت امر به قتل او توسط نزدیکان شتم کننده قبل از مرافعه به امام – همان طور که مرحوم فیض[۱۰۹] فرموده اند– به جهت آن است که امام جائر، حکم به قتل او نمی‌کند. هم چنین می‌تواند به این جهت باشد که حکم او ارزشی ندارد.

روایت دوم

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: شخصی از قبیله هذیل، رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را سبّ نمود و خبرش به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم رسید. حضرت فرمودند: چه کسی متکفل این امر می‌شود؟ دو انصاری بلند شده و گفتند ما، یا رسول الله! سپس رفتند تا به منطقه ای به نام عربه رسیدند. آن گاه سراغ او را گرفته و وی را در حالی که همراه با خانواده و مشغول رسیدگی به گوسفندانش بود، یافتند و به او سلام نکردند. او پرسید: شما

۱۰۷. ر.ک الوافی، ج۱۵، ص ٤۹٥.

۱۰۸. عَلِیٌّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ سَأَلَ عَمَّنْ شَتَمَ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم فَقَالَ یَقْتُلُهُ الْأَدْنَى فَالْأَدْنَى قَبْلَ أَنْ یَرْفَعَهُ إِلَى الْإِمَامِ (الکافی (ط – الإسلامیة)، ج۷، ص ۲٥۹، تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج۱۰، ص ۱٤۱).

۱۰۹. الوافی، ج۱٥، ص ٤۹٥.

جواز قتل سب کننده نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم **یا یکی از ائمه معصومین** علیهم السلام **در بین امامیه امری مسلم و اجماعی است. اما اینکه آیا وی با سب کردن مرتد می شود و احکام مرتد بر او بار می شود و یا اینکه با سب کردن مهدور الدم می شود محل اختلاف است.**

کیستید و اسمتان چیست؟ گفتند: آیا تو فلان بن فلان هستی؟ گفت: آری. در این هنگام، این دو بلافاصله از مرکبشان پیاده شده و گردن وی را زدند. محمد بن مسلم می‌گوید: به امام باقر علیه‌السلام عرض کردم: آیا الان نیز اگر کسی نبی اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم را سبّ کند، کشته می‌شود؟ حضرت فرمودند: اگر بر جانت نمی‌ترسی او را بکش.[۱۱۰]

بررسی سندی

این روایت از حیث سند، مانند روایت اوّل است. ربعی، نیز ربعی بن عبد الله بن الجارود است که نجاشی او را توثیق نموده است.

بررسی دلالی

دلالت روایت بر وجوب قتل سابّ نبی اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم واضح است.

روایت سوم

امام صادق فرمودند: پدرم از قول رسول الله صلی‌الله علیه و آله و سلم فرمود: مردم در نظر من، خانواده‌ای یکسان هستند. هر کس بشنود که شخصی از من {به بدی} یاد می‌کند، بر او واجب است شتم کننده را کشته و مرافعه به سلطان هم نکند. بر سلطان نیز واجب است اگر نزد او در مورد چنین شخصی مرافعه شد، او را بکشد.[۱۱۱]

---

۱۱۰. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ** عليه السلام **قَالَ: إِنَّ رَجُلًا مِنْ هُذَيْلٍ كَانَ يَسُبُّ رَسُولَ اللَّهِ** صلى الله عليه و آله و سلم **فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ** صلى الله عليه و آله و سلم **فَقَالَ مَنْ لِهَذَا فَقَامَ رَجُلَانِ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالا نَحْنُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَانْطَلَقَا حَتَّى أَتَيَا عَرَبَةَ فَسَأَلا عَنْهُ فَإِذَا هُوَ يَتَلَقَّى غَنَمَهُ فَلَحِقَاهُ بَيْنَ أَهْلِهِ وَ غَنَمِهِ فَلَمْ يُسَلِّمَا عَلَيْهِ فَقَالَ مَنْ أَنْتُمَا وَ مَا اسْمُكُمَا فَقَالا لَهُ أَنْتَ فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ فَقَالَ نَعَمْ فَنَزَلَا وَ ضَرَبَا عُنُقَهُ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ فَقُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ** عليه السلام **أَ رَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا الْآنَ سَبَّ النَّبِيَّ** صلى الله عليه و آله و سلم **أَ يُقْتَلُ قَالَ إِنْ لَمْ تَخَفْ عَلَى نَفْسِكَ فَاقْتُلْهُ.** (الكافی (ط – الإسلامية) ؛ ج ۷ ؛ ص ۲۶۷، تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج ۱۰، ص ۸۵)

۱۱۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ **قَالَ: أَخْبَرَنِي أَخِي مُوسَى** عليه السلام **قَالَ كُنْتُ وَاقِفاً عَلَى رَأْسِ أَبِي حِينَ أَتَاهُ رَسُولُ زِيَادِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ الْحَارِثِيِّ عَامِلِ الْمَدِينَةِ قَالَ يَقُولُ لَكَ الْأَمِيرُ انْهَضْ إِلَيَّ فَاعْتَلَّ بِعِلَّةٍ فَعَادَ إِلَيْهِ الرَّسُولُ فَقَالَ لَهُ قَدْ أَمَرْتُ أَنْ يُفْتَحَ لَكَ بَابُ الْمَقْصُورَةِ فَهُوَ أَقْرَبُ لِخُطُوَتِكَ قَالَ فَنَهَضَ أَبِي وَ اعْتَمَدَ عَلَيَّ وَ دَخَلَ عَلَى الْوَالِي وَ قَدْ جَمَعَ فُقَهَاءَ الْمَدِينَةِ كُلَّهُمْ وَ بَيْنَ يَدَيْهِ كِتَابٌ فِيهِ شَهَادَةٌ عَلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ وَادِي الْقُرَى فَذَكَرَ**

بررسی سندی

صحت طریق کافی و تهذیب، منوط به وثاقت سهل بن زیاد می باشد که البته به نظر ما، او ثقه است. باری حتی در صورت وثاقت او نیز، باز روایت، موثقه است؛ زیرا علی بن اسباط، فطحی بوده و رجوع وی از مذهبش معلوم نیست.

بررسی دلالی

در این روایت، قتل سابّ نبی صلی الله علیه و آله و سلم و عدم مرافعه به سلطان، نیز به طور واضح بیان شده است. البته همچون دو روایت اول، در مورد سبّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم وارد شده و لذا الغاء خصوصیت از ایشان و سرایت حکم به ائمه اطهار علیهم السلام، نیازمند احراز عدم خصوصیت در شخص ایشان می‌باشد.

روایت چهارم

هشام بن سالم می‌گوید: از امام صادق علیه السلام، راجع به شخصی که علی علیه السلام را سبّ می‌کند سؤال کردم؟ حضرت فرمودند: والله خونش حلال است، اگر کشتنش سبب نشود که آنان، در مقابل بی گناهی را بکشند.[۱۱۲] همین روایت با اندکی تفاوت و با اضافه محمد بن یحیی در صدر روات کافی، در تهذیب نیز نقل شده است.[۱۱۳]

بررسی سندی

روایت مذکور، صحیحه است و از ناحیه سند مشکلی ندارد.

بررسی دلالی

بنا بر روایت فوق سبّاب علی علیه السلام، مهدور الدم شمرده شده است. البته به کار

النَّبِيَّ صلی الله علیه و آله و سلم فَنَالَ مِنْهُ فَقَالَ لَهُ الْوَالِي يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ انْظُرْ فِي الْكِتَابِ قَالَ حَتَّى أَنْظُرَ مَا قَالُوا فَالْتَفَتَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ مَا قُلْتُمْ قَالُوا قُلْنَا يُؤَدَّبُ وَ يُضْرَبُ وَ يُعَزَّرُ وَ يُحْبَسُ قَالَ فَقَالَ لَهُمْ أَ رَأَيْتُمْ لَوْ ذَكَرَ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله و سلم بِمِثْلِ مَا ذَكَرَ بِهِ النَّبِيَّ صلی الله علیه و آله و سلم مَا كَانَ الْحُكْمُ فِيهِ قَالُوا مِثْلَ هَذَا قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ فَقَالَ فَلَيْسَ بَيْنَ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله و سلم وَ بَيْنَ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَرْقٌ قَالَ فَقَالَ الْوَالِي دَعْ هَؤُلَاءِ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ لَوْ أَرَدْنَا هَؤُلَاءِ لَمْ نُرْسِلْ إِلَيْكَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَخْبَرَنِي أَبِي علیه السلام أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ علیه السلام قَالَ [إِنَ] النَّاسَ فِيَّ أُسْوَةٌ سَوَاءٌ مَنْ سَمِعَ أَحَداً يَذْكُرُنِي فَالْوَاجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَقْتُلَ مَنْ شَتَمَنِي وَ لَا يُرْفَعُ إِلَى السُّلْطَانِ وَ الْوَاجِبُ عَلَى السُّلْطَانِ إِذَا رُفِعَ إِلَيْهِ أَنْ يَقْتُلَ مَنْ نَالَ مِنِّي فَقَالَ زِيَادُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ أَخْرِجُوا الرَّجُلَ فَاقْتُلُوهُ بِحُكْمِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام (الکافی (ط - الإسلامیة)؛ ج۷؛ ص۲۶۶، تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج۱۰، ص ۸۴).

۱۱۲. عَنْهُ {محمد بن یحیی} عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ سَبَّابَةٍ لِعَلِيٍّ علیه السلام قَالَ فَقَالَ لِي حَلَالُ الدَّمِ وَ اللَّهِ لَوْ لَا أَنْ تَعُمَّ بِهِ بَرِيئاً قَالَ فَقُلْتُ فَمَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ مُؤْذٍ لَنَا قَالَ فَقَالَ فِيمَا ذَا قُلْتُ مُؤْذِينَا فِيكَ بِذِكْرِكَ قَالَ فَقَالَ لِي لَهُ فِي عَلِيٍّ علیه السلام نَصِيبٌ قُلْتُ إِنَّهُ لَيَقُولُ ذَاكَ وَ يُظْهِرُهُ قَالَ لَا تَعَرَّضْ لَهُ. (الکافی (ط - الإسلامیة)، ج۷، ص ۲۶۹)

۱۱۳. تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج۱۰، ص ۸۶.

چون سب ایشان مصداق اتم و فرد بارز هتک است، اگر هتک با سب کردن باشد سبب ارتداد و یا مهدور الدم شدن سب کننده می شود. بنابراین در این صورت نیازی به بررسی این نکته نداریم که آیا قول و فعل چنین فردی سبب انکار ضروری هست یا خیر و در صورت اول آیا انکار ضروری باید به انکار رسالت بیانجامد یا خیر. بلکه به صرف صدور سب از شخصی، وی مرتد و یا مهدور الدم خواهد بود.

رفتن لفظ سبّابه در روایت که صیغهٔ مبالغه بوده و در آخرش هم تاء مبالغه آمده است، دلالتی بر وجود این حکم نسبت به کسی که یک بار سبّ کرده باشد ندارد. همچنین در خصوص سبّ امیر المومنین علیه‌السلام وارد شده و لذا سرایت حکم قتل سابّ به سائر ائمه علیهم‌السلام، نیازمند الغاء خصوصیت و یا ضمیمه کردن روایاتی است که جمیع ائمه علیهم‌السلام را در سنت و احکام یکسان فرض می نماید.

روایت پنجم

سلیمان عامری، حکم کسی که علی علیه‌السلام را شتم کرده و از او تبری جسته است را از امام صادق علیه‌السلام جویا می‌شود. حضرت در پاسخ می‌فرمایند: و الله، خونش حلال است لکن رهایش کن و متعرض او نشو، مگر اینکه بر حفظ جانت مطمئن باشی.[۱۱۴]

بررسی سندی

سند روایت ضعیف است و لذا تنها می‌تواند مؤید باشد.

بررسی دلالی

در این روایت، شتم علی علیه‌السلام و تبرّی از او، موجب مهدور الدم شدن فاعل آن دانسته شده و بر خلاف روایت قبلی که حاوی لفظ سبّابه – صیغهٔ مبالغه – بود، دلالتی بر کثرت صدور شتم از شخص ندارد، مگر کسی فعل مضارع (یقول) را دالّ بر ثبوت و استمرار بداند که البته با وجود کلمه «سمعته»، نهایتاً مجمل می‌شود.

ممکن است کسی بگوید: با توجه به اینکه موضوع، مرکب از شتم و تبری است،

۱۱۴. عَنْهُ – محمد بن یحیی – عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَم عَنْ رَبیع بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ الْعَامِرِيِّ قَالَ: **قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ** علیه السلام **أَيَّ شَيْءٍ تَقُولُ فِي رَجُلٍ سَمِعْتُهُ يَشْتِمُ عَلِيّاً** علیه السلام **وَ يَتَبَرَّأُ مِنْهُ قَالَ فَقَالَ لِي وَ اللَّهِ حَلَالُ الدَّمِ وَ مَا أَلْفٌ مِنْهُمْ بِرَجُلٍ مِنْكُمْ دَعْهُ لَا تَعَرَّضْ لَهُ إِلَّا أَنْ تَأْمَنَ عَلَى نَفْسِكَ.** (الکافی (ط – الإسلامیة)، ج۷، ص ۲۶۹، تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج۱۰، ص ۲۱۵)

مهدور الدم شدن کسی که تنها شتم کرده و تبری نکرده است، از این روایت استفاده نمی‌شود؛ لکن باید گفت: عطف تبرّی به شتم، عطف تفسیری بوده و سبّ خود، نوعی تبری است.

در اینجا سه روایت مرسله دیگر نیز وجود دارد که به خاطر دلالتشان بر مطلوب، در ادامه، به عنوان مؤید ذکر می‌شوند:

روایت ششم

در کتاب فقه رضوی، روایتی از امام رضا علیه‌السلام به نقل از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ذکر شده است که حضرت صلی الله علیه و آله و سلم می فرمایند: هر کس، یکی از انبیاء را سبّ کند کشته می‌شود و کسی که یکی از یاران نبی را سبّ کند، شلاق زده می‌شود.[۱۱۵]

روایت هفتم

کسی که نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را سبّ کند، کشته شده و توبه داده نمی‌شود.[۱۱۶]

بررسی دلالی

این روایت در صورت اخذ به اطلاق آن و شمول حکم مذکور برای کافر، دلیلی بر علیه کسانی است که سبّ را سبب ارتداد می‌دانند، چه اینکه بر عدم طلب توبه از سبّ کننده تصریح می کند.

روایت هشتم

از امام صادق در مورد شخصی که علی علیه‌السلام را سبّ کرده بود، سؤال شد. حضرت فرمودند: سزاوار است چنین شخصی، یک روز هم زنده نماند و کشته شود. هر کس امام را سبّ کند، همانند کسی که نبی صلی الله علیه و آله و سلم را دشنام دهد، کشته می‌شود.[۱۱۷]

نتیجه گیری

حاصل این نوشتار نکات زیر است:

جواز قتل سبّ کننده نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا یکی از ائمه معصومین علیهم السلام، در

۱۱۵. وَ بِإِسْنَادِهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّه صلی الله علیه و آله و سلم مَنْ سَبَّ نَبِيّاً قُتِلَ وَ مَنْ سَبَّ صَاحِبَ نَبِيٍّ جُلِد. (صحیفة الرضا؛ ص ۴۳)

۱۱۶. وَعَنْهُ [أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ علی] علیه السلام أَنَّهُ قَالَ مَنْ سَبَّ النَّبِيَّ صلی الله علیه و آله و سلم فَلْيُقْتَلْ وَ لَمْ يُسْتَتَب. (دعائم الإسلام؛ ج۲، ص ۴۵۹)

۱۱۷. وَعَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ علیه السلام أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ تَنَاوَلَ عَلِيّاً فَقَالَ إِنَّهُ لَحَقِيقٌ أَنْ لَا يُقِيمَ يَوماً وَ يُقْتَلُ مَنْ سَبَّ الْإِمَامَ كَمَا يُقْتَلُ مَنْ سَبَّ النَّبِيَّ صلی الله علیه و آله و سلم. (همان، ص ۴۶۰)

تا اجتهاد

در بحث هتک، نقاط مبهمی وجود دارد که در کلام فقهاء بدان اشارتی نرفته است. مسائلی چون کشیدن کاریکاتور، ساخت عکس و انیمیشن موهن، اجرای نمایش و غیره در صورتی که عنوان سب بر آن صدق نکند و موجب ارتداد هم نباشد، نیازمند تنقیح و بررسی دقیق فقهی است.

میان امامیه، امری مسلم و اجماعی است، اما اینکه آیا وی با سبّ کردن مرتدّ شده و احکام مرتدّ بر او بار و مهدور الدم می گردد، محل اختلاف است.

گروه دوم که اشهر هستند دو گونه‌اند. به ادعای عدۀ کثیری از آنان، هر کس، سبّ ایشان را از کسی بشنود، می‌تواند او را بکشد وبه نظر برخی دیگر، قتل سابّ، وظیفه حاکم است. برخی نیز قتل سابّ را بر شنونده آن واجب دانسته اند.

کسانی که سبّ سائر انبیاء علیهم السلام را ملحق به سبّ نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کرده‌اند نیز دو دسته اند: بعضی، آن را سبب ارتداد و برخی، سبب مهدور الدم شدن سابّ می دانند. البته بسیاری از فقهاء متعرض این مسأله نشده اند.

سبّ حضرت زهرا سلام الله علیها نیز، هم از حیث اینکه منجر به ارتداد و یا مهدور الدم شدن سابّ می‌شود و هم از این حیث که آیا مستقلاً سبب یکی از این دو است و یا در صورتی که به سبّ به رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم منجر شود، چنین حکمی دارد، محل اختلاف است.

با توجه به نکات مذکور، نسبت به هتک معصومین علیهم السلام می توان گفت:

چون سبّ ایشان، مصداق اتم و فرد بارز هتک است، اگر هتک، همراه با سبّ باشد، سبب ارتداد و یا مهدور الدم شدن سبّ کننده می‌شود. بنابراین، در این صورت، نیازی به بررسی ملازمه بین این قول یا فعل و انکار ضروری و انکار رسالت نیست، بلکه به صرف صدور سبّ از شخص، وی مرتدّ و یا مهدور الدم خواهد بود.

در پایان لازم به یادآوری است که در بحث هتک، نقاط مبهمی وجود دارد که در کلام فقهاء بدان اشارتی نرفته است؛ مسائلی چون کشیدن کاریکاتور، ساخت عکس و انیمیشن موهن، اجرای نمایش و غیره در صورتی که عنوان سبّ بر آن صدق نکرده و موجب ارتداد هم نباشد، نیازمند تنقیح و بررسی دقیق فقهی است. به عبارت دیگر، آیا هتک می‌تواند عنوانی مستقل از سبّ و ارتداد باشد، به گونه ای که اگر هیچ کدام از این دو بر هتک تطبیق نکرد، مجازات و یا حکم خاصی داشته باشد؟ در صورت

مثبت بودن پاسخ، مجازات احتمالی چه می‌تواند باشد؟ ممکن است برخی ادعا کنند، حرمت هتک معصومین علیهم‌السلام خود، عنوانی مستقل و از ضروریّات فقه و متسالم علیه بین اصحاب است. در این صورت با توجه به عدم ذکر آن در کتب فقهاء، دلیل بر این مدعا چیست؟ ارتکاز متشرعه در این میان چه نقشی دارد؟ و ده‌ها سؤال از این قبیل که پاسخ درخور به آن، نیازمند عمل فقیهانه و تدقیق محققانه است.

فهرست منابع

۱. ***قرآن کریم***. ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.

۲. آملی، میرزا محمد تقی، ***مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی***، ۱۲ جلد، مؤلف، تهران – ایران، اوّل، ۱۳۸۰ هـ ق.

۳. اردبیلی، محقق، احمد بن محمد، ***مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان***، ١٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ١٤٠٣ هـ ق.

٤. اردبیلی، سید عبد الکریم موسوی، ***فقه الحدود و التعزیرات***، ٤ جلد، مؤسسة النشر لجامعة المفید رحمه الله، قم – ایران، دوم، ١٤٢٧ هـ ق.

۵. ابن براج، طرابلسی، قاضی عبد العزیز، ***المهذب (لابن البراج)***، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ١٤٠٦ هـ ق.

٦. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، ۱۵ جلد، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع – دار صادر، بیروت – لبنان، سوم، ١٤١٤ هـ ق.

۷. ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، ***معجم مقائیس اللغة***، ٦ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ١٤٠٤ هـ ق.

۸. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، دار العلم – الدار الشامیة، لبنان – سوریه، اوّل، ١٤١٢ هـ ق.

۹. بهجت گیلانی فومنی، محمد تقی، ***جامع المسائل (بهجت)***، ۵ جلد، دفتر معظم‌له، قم–ایران، دوم، ١٤٢٦هـ ق.

۱۰. تبریزی، جواد بن علی، ***تنقیح مبانی الأحکام – کتاب القصاص***، یک جلد، دار الصدیقة الشهیدة سلام الله علیها، قم – ایران، دوم، ١٤٢٦ هـ ق.

۱۱. جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد، ***النهایة فی غریب الحدیث و الأثر***، ۵ جلد، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم – ایران، اوّل، هـ ق.

۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، ***الصحاح – تاج اللغة و صحاح العربیة***، ٦ جلد، دار العلم

للملايين، بیروت – لبنان، اوّل، ۱٤۱۰ هـ ق.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعة***، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، اوّل، ۱٤۰۹ هـ ق.
۱٤. حکیم، سید محسن طباطبایی، ***مستمسک العروة الوثقی***، ۱٤ جلد، مؤسسهٔ دار التفسیر، قم – ایران، اوّل، ۱٤۱٦ هـ ق.
۱۵. حلبی، ابن زهره، حمزهٔ بن علی حسینی، ***غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع***، یک جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم – ایران، اوّل، ۱٤۱۷ هـ ق.
۱٦. حلبی، ابو الصلاح، تقی الدین بن نجم الدین، ***الکافی فی الفقه***، یک جلد، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین علیه السلام، اصفهان – ایران، اوّل، ۱٤۰۳ هـ ق.
۱۷. حلّی، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، ***السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی***، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، دوم، ۱٤۱۰ هـ ق.
۱۸. حلّی، حسین، ***دلیل العروة الوثقی***، ۲ جلد، مطبعهٔ النجف، نجف اشرف – عراق، اوّل، ۱۳۷۹ هـ ق.
۱۹. حلّی، فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، ***إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد***، ٤ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم – ایران، اوّل، ۱۳۸۷ هـ ق.
۲۰. حلّی،صاحب معالم، شمس الدین محمد بن شجاع القطّان، ***معالم الدین فی فقه آل یاسین***، دو جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم – ایران، اوّل، ۱٤۲٤ هـ ق.
۲۱. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ***إرشاد الأذهان إلی أحکام الإیمان***، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ۱٤۱۰ هـ ق.
۲۲. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ***تبصرة المتعلمین فی أحکام الدین***، یک جلد، مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران – ایران، اوّل، ۱٤۱۱ هـ ق.
۲۳. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ***تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة*** (ط – الحدیثة)، ٦ جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم – ایران، اوّل، ۱٤۲۰ هـ ق.
۲٤. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ***قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام***، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ۱٤۱۳ هـ ق.
۲۵. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ***مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة***،

۹ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، دوم، ۱۴۱۳ هـ ق.

۲۶. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ***منتهی المطلب فی تحقیق المذهب***، ۱۵ جلد، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد – ایران، اوّل، ۱۴۱۲ هـ ق.

۲۷. حلّی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، ***شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام***، ۴ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم – ایران، دوم، ۱۴۰۸ هـ ق.

۲۸. حلّی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، ***المختصر النافع فی فقه الإمامیة***، ۲ جلد، مؤسسة المطبوعات الدینیة، قم – ایران، ششم، ۱۴۱۸ هـ ق.

۲۹. حلّی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، ***نکت النهایة***، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ۱۴۱۲ هـ ق.

۳۰. حلّی، یحیی بن سعید، ***نزهة الناظر فی الجمع بین الأشباه و النظائر***، یک جلد، منشورات رضی، قم – ایران، اوّل، ۱۳۹۴ هـ ق.

۳۱. حمیری، نشوان بن سعید، ***شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم***، ۱۲ جلد، دار الفکر المعاصر، بیروت – لبنان، اوّل، ۱۴۲۰ هـ ق.

۳۲. خمینی، سید روح الله موسوی، ***تحریر الوسیلة***، ۲ جلد، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم – ایران، اوّل، هـ ق.

۳۳. خویی، سید ابو القاسم موسوی، ***تکملة المنهاج***، یک جلد، نشر مدینة العلم، قم – ایران، ۲۸، ۱۴۱۰ هـ ق.

۳۴. خویی، سید ابو القاسم موسوی، ***التنقیح فی شرح العروة الوثقی***، ۶ جلد، تحت اشراف آقای لطفی، قم – ایران، اوّل، ۱۴۱۸ هـ ق.

۳۵. روحانی قمّی، سید صادق حسینی، ***منهاج الصالحین (للروحانی)***، ۳ جلد، هـ ق.

۳۶. سبزواری، سید عبد الأعلی، ***مهذّب الأحکام (للسبزواری)***، ۳۰ جلد، مؤسسه المنار – دفتر حضرت آیة الله، قم – ایران، چهارم، ۱۴۱۳ هـ ق.

۳۷. سیستانی، سید علی حسینی، ***الفتاوی المیسّرة***، در یک جلد، دفتر حضرت آیة الله سیستانی، قم – ایران، اوّل، ۱۴۱۶ هـ ق.

۳۸. سیوری حلّی، مقداد بن عبد الله، ***التنقیح الرائع لمختصر الشرائع***، ۴ جلد، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی – ره، قم – ایران، اوّل، ۱۴۰۴ هـ ق.

۳۹. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، ***الانتصار فی انفرادات الإمامیة***، یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ۱۴۱۵ هـ ق.

٤٠. صاحب بن عباد، کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، ١٠ جلد، عالم الکتاب، بیروت – لبنان، اول، ١٤١٤ هـ ق.

٤١. صدوق، محمّد بن علی بن بابویه قمی، *الهدایة فی الأصول و الفروع*، یک جلد، مؤسسه امام هادی علیه السلام، قم – ایران، اوّل، ١٤١٨ هـ ق.

٤٢. طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرین*، ٦ جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران – ایران، سوم، ١٤١٦ هـ ق.

٤٣. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، ١٠ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران – ایران، چهارم، ١٤٠٧ هـ ق.

٤٤. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *الخلاف*، ٦ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ١٤٠٧ هـ ق.

٤٥. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، ٨ جلد، المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، تهران – ایران، سوم، ١٣٨٧ هـ ق.

٤٦. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی*، یک جلد، دار الکتاب العربی، بیروت – لبنان، دوم، ١٤٠٠ هـ ق.

٤٧. عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، *مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلاّمة* (ط – الحدیثة)، ٢٣ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ١٤١٩ هـ ق.

٤٨. عاملی، شهید اوّل، محمد بن مکی، *الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة*، ٣ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، دوم، ١٤١٧ هـ ق.

٤٩. عاملی، شهید اوّل، محمد بن مکی، *غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد*، ٤ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ١٤١٤ هـ ق.

٥٠. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، *حاشیة الإرشاد*، ٤ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ١٤١٤ هـ ق.

٥١. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشّی – کلانتر)*، ١٠ جلد، کتابفروشی داوری، قم – ایران، اوّل، ١٤١٠ هـ ق.

٥٢. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، *مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام*، ١٥ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامیة، قم – ایران، اوّل، ١٤١٣ هـ ق.

٥٣. عراقی، آقا ضیاء الدین، علی کزازی، *شرح تبصرة المتعلمین (للآغا ضیاء)*، ٥ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ١٤١٤ هـ ق.

۵۴. فاضل آبی، حسن بن ابی طالب یوسفی، ***کشف الرموز فی شرح مختصر النافع***، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، سوم، ۱٤۱۷ هـ ق.

۵۵. فاضل لنکرانی، محمد، ***تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة*** – الحدود، یک جلد، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم – ایران، اوّل، ۱٤۲۲ هـ ق .

۵٦. فاضل هندی، محمد بن حسن اصفهانی، ***کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام***، ۱۱ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم – ایران، اوّل، ۱٤۱٦ هـ ق.

۵۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، ***کتاب العین***، ۸ جلد، نشر هجرت، قم – ایران، دوم، ۱٤۱۰ هـ ق.

۵۸. فیاض کابلی، محمد اسحاق، ***منهاج الصالحین (للفیاض)***، ۳ جلد، هـ ق .

۵۹. فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، ***مفاتیح الشرائع***، ۳ جلد، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی ره، قم – ایران، اوّل، هـ ق.

٦۰. فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، ***الوافی***، ۲٦ جلد، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، اصفهان – ایران، اوّل، ۱٤۰٦ هـ ق.

٦۱. فیومی، احمد بن محمد مقری، ***المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی***، یک جلد، منشورات دار الرضی، قم – ایران، اوّل، هـ ق.

٦۲. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، ***الکافی*** (ط – الإسلامیة)، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران – ایران، چهارم، ۱٤۰۷ هـ ق.

٦۳. کیدری، قطب الدین، محمد بن حسین، ***إصباح الشیعة بمصباح الشریعة***، یک جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم – ایران، اوّل، ۱٤۱٦ هـ ق.

٦٤. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، ***مجمع المسائل (للگلبایگانی)***، ۵ جلد، دار القرآن الکریم، قم – ایران، دوم، ۱٤۰۹ هـ ق.

٦۵. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، ***منهاج المؤمنین***، ۲ جلد، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی ره، قم – ایران، اوّل، ۱٤۰٦ هـ ق.

٦٦. مغربی، ابو حنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، ***دعائم الإسلام***، ۲ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم – ایران، دوم، ۱۳۸۵ هـ ق.

٦۷. مفید، شیخ، محمّد بن محمد بن نعمان عکبری، ***المقنعة (للشیخ المفید)***، یک جلد، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید – رحمة الله علیه، قم – ایران، اوّل، ۱٤۱۳ هـ ق.

٦۸. مکارم شیرازی، ناصر، ***استفتاءات جدید (مکارم)***، ۳ جلد، انتشارات مدرسه امام علی

بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، دوم، ۱۴۲۷ هـ ق.

۶۹. مکارم شیرازی، ناصر، *الفتاوی الجدیدة (لمکارم)*، ۳ جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، دوم، ۱۴۲۷ هـ ق.

۷۰. منتظری نجف‌آبادی، حسین علی، *رساله استفتاءات (منتظری)*، ۳ جلد، قم - ایران،اوّل، بی تا .

۷۱. منسوب به امام رضا علیه السلام، *صحیفة الرضا*، در یک جلد، کنگره جهانی امام رضا علیه السلام، مشهد، ایران، اوّل، ۱۴۰۶ هـ ق.

۷۲. نجفی، صاحب جواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، ۴۳ جلد، دار إحیاء التراث العربی، بیروت - لبنان، هفتم، ۱۴۰۴ هـ ق.

۷۳. نجفی، کاشف الغطاء، احمد بن علی بن محمد رضا، *سفینة النجاة و مشکاة الهدی و مصباح السعادات*، ۴ جلد، مؤسسه کاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، اوّل، ۱۴۲۳ هـ ق.

۷۴. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء* (ط - الحدیثة)، ۴ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اوّل، ۱۴۲۲ هـ ق.

۷۵. نجفی، کاشف الغطاء، هادی بن عباس بن علی بن جعفر، *هدی المتقین إلی شریعة سید المرسلین*، در یک جلد، مؤسسه کاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، اوّل، ۱۴۲۳ هـ ق.

۷۶. واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ۲۰ جلد، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت - لبنان، اوّل، ۱۴۱۴ هـ ق.

۷۷. وحید خراسانی، حسین، *منهاج الصالحین (للوحید)*، ۳ جلد، مدرسه امام باقر علیه السلام، قم - ایران، پنجم، ۱۴۲۸ هـ ق.

۷۸. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ۱۴ جلد، مؤسسة الجعفریة لإحیاء التراث و مؤسسة النشر الإسلامی، قم - ایران، اوّل، ۱۴۱۶ هـ ق.

۷۹. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، *العروة الوثقی (للسید الیزدی)*، ۲ جلد، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان، دوم، ۱۴۰۹ هـ ق.

۸۰. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، *العروة الوثقی (المحشّی)*، ۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اوّل، ۱۴۱۹ هـ ق



پژوهش اصولی

سید حسین منافی

پژوهشگر درس خارج

تقلید و حکومت

برای اتباع از

چکیده

در این رساله به دو بحث پیرامون مسأله إباء پرداخته شده است. یکی مسأله إباء عامّ و مطلق از حکومت می‌باشد و دیگری مسأله اباء مطلق از تقیید می‌باشد. در این مقاله اقوال در مسأله به همراه استدلال آنها ذکر و مورد بررسی قرار گرفته است.

کلید واژگان

آبی، إباء، تقیید، حکومت.

مقدّمه

یکی از بحث‌هایی که در مبحث عامّ و خاصّ وجود دارد، بحث إباء از تخصیص می‌باشد.

موارد إباء از تخصیص

۱- عامّ نصّ در عمومیت باشد.

۲- عامّ اظهر از خاصّ باشد.

۳- هیچ یک از عامّ و خاصّ اظهر نباشند.

در همهٔ این صور، خاصّ بر عامّ مقدّم نمی‌شود. لذا إباء عامّ از تخصیص به این معنا نیست که فقط عامّ نصّ در عمومیت باشد، بلکه دو قسم دیگر نیز وجود دارد. لذا آیت الله خویی رحمه الله در بحث إباء عامّ معلّل می‌فرماید:

> و لیعلم أنّ المراد من أنّ التّعلیل غیر قابل للتخصیص أنّه آبٍ عنه إذا اُلقی علی العرف، لا أنّ تخصیصه غیر ممکنٍ.[1]

عوامل بسیاری برای إباء از تخصیص ادّعا شده است که مجموعاً ۱۵ عامل می‌باشد. حال در اینجا از این مطلب بحث می‌شود که عواملی که موجب إباء عامّ از تخصیص می‌شود، آیا موجب إباء عامّ و مطلق از حکومت و إباء مطلق از تقیید می‌گردد یا خیر؟

فصل اوّل: بررسی حکم إباء از تقیید

در این بحث تقیید با تخصیص تفاوتی ندارد، به این معنا که اسبابی که موجب إباء عامّ از تخصیص می‌گردد، موجب إباء مطلق از تقیید نیز می‌گردد. بسیاری از فقهاء در موارد مختلفی به این مطلب تصریح کرده‌اند.

۱. موسوعة الإمام الخوئی؛ ج۱۰، ص ۳۷۹.

شیخ انصاری رحمه الله در بحث جواز استصباح زیر سقف، بعد از این که روایاتی را که بر جواز استصباح به دهن متنجس به طور مطلق دلالت دارد را ذکر می‌کند، می‌فرماید:

لکنّ الأخبار المتقدّمة علی کثرتها و ورودها فی مقام البیان ساکتة عن هذا القید، و لا مقیّد لها من الخارج عدا ما یدّعی من مرسلة الشیخ المنجبرة بالشهرة المحقّقة و الاتّفاق المحکیّ... و الإنصاف، أنّ المسألة لا تخلو عن إشکال، من حیث ظاهر الروایات، البعیدة عن التقیید؛ لإبائها فی أنفسها عنه.[۲]

محقّق آشتیانی رحمه الله می‌فرماید:

قوله علیه السلام فی موثّقة ابن أبی یعفور: «إنّما الشّكّ إذا كنت فی شیء لم تجزه» فإنّ الظّاهر منه بمقتضی کونه فی مقام الحصر کون المناط مجرّد عدم التّجاوز و هو آبٍ عن التّقیید بالدّخول فی الغیر.[۳]

عن محمّد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال: «الغسل یجزی عن الوضوء، و أیّ وضوء أطهر من الغسل؟»[٤]

آیت الله حکیم رحمه الله در ذیل این روایت می‌فرماید:

إنّ التعلیل فی الثانی یجعله آبیاً عن التقیید.[٥]

آیت الله سیّد عبد الأعلی سبزواری رحمه الله می‌فرماید:

و إطلاق ما دلّ علی عدم الإعادة عند وجدان الماء، و الإجماع الدالّ علی عدم الإعادة علی من صلّی صلاة صحیحة و سیاقها آبٍ عن التّقیید؛ لأنّها فی مقام بیان القاعدة الکلیة.[٦]

اقوال در جواز تقیید اکثر

در مسأله جواز تخصیص أکثر، ١٤ قول وجود دارد که در مقالهٔ مستقلّی به آن پرداخته‌ایم.

امّا نسبت به تقیید اکثر، اختلاف وجود دارد که مانند تخصیص اکثر است یا نه. در مسألهٔ جواز تقیید اکثر سه نظریّه وجود دارد:

۱. جایز است (چه مطلق، شمولی باشد یا بدلی)

۲. کتاب المکاسب؛ ج۱، ص ۷۸ و ۷۹.
۳. القواعد الفقهیة (بحر الفوائد)؛ ج۳، ص ۱۹۵.
٤. وسائل الشیعة ج۲ ص ۲٤٤.
٥. مستمسک العروة الوثقی؛ ج۳، ص ۳٤٤.
٦. مهذب الأحکام؛ ج٤، ص ٤٤۱.

یکی از بحث‌هایی که در مبحث عامّ و خاصّ وجود دارد، بحث إباء از تخصیص می‌باشد.
إباء از تخصیص چند صورت دارد:
۱- عامّ نصّ در عمومیت باشد.
۲- عامّ اظهر از خاصّ باشد.
۳- هیچ یک از عامّ و خاصّ اظهر نباشند.
در همهٔ این صور، خاصّ بر عامّ مقدّم نمی‌شود.

بر جواز تقیید اکثر، دو دلیل ذکر شده است:

الف. عدم إستهجان عرفی در تقیید أکثر

میرزا حبیب الله رشتی رحمه‌الله می‌فرماید:

إنّ کثرة التقیید لیست ککثرة التخصیص فی توهین العامّ إلاّ أن یلوح منها عدم ورود المطلق فی مقام البیان و هو غیر ظاهر من ملاحظة کثرة التقیید فلا بدّ له من بیان آخر.[۷]

محقّق تبریزی رحمه‌الله بعد از آن که احتمال عدم جواز تقیید اکثر را مطرح می‌کند می‌فرماید:

و فیه: إنّ ذلک إنّما یجری فی العمومات دون المطلقات لجواز تقییدها إلی الواحد.[۸]

آیت الله بروجردی رحمه‌الله این نظر را از برخی از فقهاء نقل کرده و آن را ردّ نمی‌کند. ایشان می‌فرماید:

و قال بعض: بأنّ تخصیص الأکثر مستهجنٌ، و أمّا تقیید الأکثر فلیس بمستهجن.[۹]

ب. اجماع فقهاء در مسأله ای مربوط به نماز جماعت

آیت الله سیّد صادق روحانی می‌فرماید:

و دعوی أنّه یستلزم تخصیص الأکثر المستهجن، مندفعة بأنّ المستهجن تخصیص العامّ بالأکثر، و أمّا تقیید الإطلاق فلا إستهجان فیه، ألا تری انّه لم یستشکل أحدٌ فی تقیید إطلاق أدلّة الجماعة المقتضی لجواز الإقتداء بکلّ

۷. بدائع الأفکار؛ ص۱۴۳.
۸. اوثق الوسائل فی شرح الرسائل؛ ص۳۷۱.
۹. تبیان الصلاة؛ ج۷، ص ۴۰.

أحد بما دلّ علی عدم جواز الإقتداء بالفاسق و غیره ممّن لا یجوز الإقتداء به، مع أنّ العدول أقلّ من الفسّاق.[10]

شاهدی که ایشان اقامه کرده، ناتمام است؛ زیرا:

- اوّلاً: ملاک در قضایای حقیقیه، عنوان است، نه افراد و در اینجا دو عنوان وجود دارد. یکی عنوان عدول و دیگری عنوان فسّاق، پس تقیید اکثری در این مثال وجود ندارد.
- ثانیاً: اگر هم اجماع فقهاء بر این مطلب باشد، اجماع تعبّدی نیست که کشف از قول معصوم کند.

۲- جایز نیست (چه مطلق، شمولی باشد یا بدلی)

إمام خمینی رحمه‌الله می‌فرماید:

هذا مع أنّ فی موثّقة محمّد بن مسلم وجوهاً من الخدشة توهن متنها؛ بحیث توجب الإشکال فی الاتّکال علیها کورود التخصیص الکثیر المستهجن علیها، فإنّ إطلاقها یشمل جمیع أقسام المستحاضة؛ ذات عادة کانت أو ممیّزة أو مبتدئة أو غیرها، ولا فرق فی الإستهجان بین التقیید و التخصیص الإصطلاحیّین.[11]

۳- تقیید اکثر در مطلق شمولی جایز نیست، ولی در مطلق بدلی جایز است

آیت الله محمّد باقر زنجانی این احتمال را مطرح کرده و می فرماید:

و ما یقال: إنّ المستهجن إنّما هو التخصیص للأکثر فی العمومات الوضعیّة، و أمّا التقیید فی الإطلاقات، فلا إستهجان فی کثرته، بل لا مانع منه حتّی ینتهی إلی واحد، لا یُصغی إلیه. فإنّه یقال: لو سلّم ذلک، فإنّه یسلّم ذلک فی الإطلاقات البدلیّة. و أمّا الشمولیّة فحالها کحال العمومات فی أنّ إستهجان کثرة التقیید المساوق لکثرة التخصیص فی النتیجة أمرٌ لا یقبل الإنکار.[12]

نقد

هیچ تفاوتی بین إطلاق شمولی و بدلی در استهجان و عدم استهجان نمی‌باشد. شاید مسأله‌ای که ایشان را در مورد اطلاق بدلی به اشتباه انداخته، این باشد که ایشان بین اطلاق بدلی و عهد اشتباه کرده است؛ زیرا وقتی متکلّم می‌گوید: «أکرم الرّجل» و مراد او از رجل، مردی است که در ذهن اوست و واقعیت خاصی در خارج دارد، در این

---

۱۰. فقه الصادق علیه السلام؛ ج۸، ص ۴۳۲.

۱۱. کتاب الطهارة؛ ج۱، ص ۳۸۱.

۱۲. رسالة فی فروع العلم الاجمالی؛ ص۴۰.

در این مسأله مانند بحث تخصیص أکثر، عدم جواز تقیید اکثر است، در صورتی که برای مطلق، افراد زیادی باقی نماند، ولی اگر برای آن، افراد زیادی باقی بماند، تقیید اکثر جایز است.

صورت، اگر بعد از این خطاب، قیود متعدّدی را برای معرّفی آن مرد برای مخاطب بیان کند، هیچ استهجانی ندارد، ولی در اطلاق بدلی این گونه نیست؛ زیرا مراد استعمالی در آن، اطلاق دارد، یعنی هر مردی با هر خصوصیتی که بود را اکرام کردی کافی است، پس وقتی قیود متعدّدی بر آن وارد کند، موجب استهجان آن می گردد.

نظر صحیح

در این مسأله مانند بحث تخصیص أکثر، عدم جواز تقیید اکثر است، در صورتی که برای مطلق، افراد زیادی باقی نماند، ولی اگر برای آن، افراد زیادی باقی بماند، تقیید اکثر جایز است.

فصل دوم: بررسی حکم إباء از حاکم

مراد از حکومت، این است که در یک دلیل، قرینه‌ای باشد که بفهماند متکلّم در مقام نظارت نسبت به دلیل دیگری است. این قرینه گاهی به **لسان شرح و تفسیر** است، مثل اینکه با ادات تفسیر، کلام قبلی خود را تفسیر کند و گاهی به **لسان تنزیل** است که خود بر دو قسم است:

- تنزیل **وجودی**، مثل: «**الطواف بالبیت صلاة**».
- تنزیل **عدمی**، مثل: «**لا ربا بین الوالد و الولد**».

در هر دو قسم، خود تنزیل، قرینه است بر این که این خطاب، ناظر به خطاب دیگری است وگرنه تنزیل بی معنا خواهد بود؛ زیرا حقیقت تنزیل، در تنزیل وجودی، اثبات جمیع احکام یا بعض احکام منزّلٌ علیه برای منزّل است به این لسان که منزّل از افراد منزّل علیه است. بنابراین این خطاب، ناظر به خطاب یا خطاب هایی است که احکام منزّلٌ علیه را بیان کرده است و در تنزیل عدمی، جمیع احکام یا بعض احکام حقیقتی که ادّعا شده که مورد خطاب از افراد آن حقیقت نیست، نفی می شود. پس در این قسم نیز خطاب حاکم، ناظر به خطاب یا خطاب هایی است که احکامی را برای آن حقیقت اثبات کرده است.

با این توضیحات، تفاوت ماهوی حکومت با تخصیص و تقیید روشن می‌گردد؛ زیرا در تخصیص و تقیید، لسان مخصّص و مقیّد، هیچ نظارتی به خطاب دیگر ندارند.

تمامی أسبابی که موجب إباء عامّ از تخصیص می‌شوند، موجب إباء عامّ و مطلق از حاکم نیز می‌شوند.

آیت الله محقّق داماد رحمه‌الله می‌فرماید:

> الحکومة یرجع إلی التخصیص بالأخرة، فإنّه لا فرق بین قوله: «لا شکّ لکثیر الشکّ» و بین قوله: «کثیر الشک لا یعتنی بشکّه» فی خروج کثرة الشک عن عموم الحکم المقرّر للشک، و علی هذا فإن کان عموم التعلیل آبیاً عن التخصیص، کان آبیاً عن الّذی مآله إلیه.[۱۳]

إمام خمینی رحمه‌الله می‌فرماید:

> إنّ المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً فی لسان أدلّتها لیس العلم الوجدانی حتّی یکون تقدیم أدلّة الأمارات و الأصول الحاکمة علیها من باب التخصیص؛ لاستهجان ذلک التخصیص الکثیر، بل لا یخلو عن استهجان و لو کان بنحو الحکومة أیضاً.[۱۴]

آیت الله سند می‌فرماید:

> إنّ العمومات الناهیة عن الطیب بحدّ من الاستفاضة و التواتر مع کون لسانها من التشدّد بمکان ممّا یوجب إباءها عن التّخصیص أو الحکومة کما إعترف به غیر واحدٍ.[۱۵]

ولی در مقابل، برخی از فقهاء در این مسأله بین تخصیص و حکومت تفاوت قائل شده‌اند.

آیت الله خویی رحمه‌الله می‌فرماید:

> و النقض بالتعلیل الوارد فی الاستصحاب غیر تامّ؛ إذ لا کلام فی إمکانه کما مرّ... مع أنّه یمکن أن یقال فیه بالتقدّم بنحو الحکومة.[۱۶]

یعنی اخبار استصحاب اگرچه آبی از تخصیص باشد، ولی إبائی از حاکم ندارد.

آیت الله سیستانی در جواب از اشکال لزوم تخصیص اکثر در حدیث «لاضرر» می‌فرماید:

---

۱۳. المحاضرات (مباحث أصول الفقه)؛ ج۲؛ ص۱۳۰.

۱۴. تهذیب الأصول؛ ج۳؛ ص۴۵۳.

۱۵. سند العروة الوثقی، کتاب الحج؛ ج۳، ص ۱۰۱.

۱۶. موسوعة الإمام الخوئی؛ ج۱۰، ص ۳۷۹.

مراد از حکومت، این است که در یک دلیل، قرینه ای باشد که بفهماند متکلّم در مقام نظارت نسبت به دلیل دیگری است. این قرینه گاهی به لسان شرح و تفسیر است، مثل اینکه با ادات تفسیر، کلام قبلی خود را تفسیر کند و گاهی به لسان تنزیل است که خود بر دو قسم است:

- **تنزیل وجودی، مثل:** «الطواف بالبیت صلاة».
- **تنزیل عدمی، مثل:** «لا ربا بین الوالد و الولد».

فبالإمكان أن يكون خروج ما خرج منه على سبيل الحكومة دون التخصيص بأن تعتبر الزكاة مثلاً حكماً غير ضرريّ فيجب دفعها، و لسان الحكومة لا يمسّ باللّسان الآبی عن التخصيص؛ لأنّ صيغتها نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، فهو لسانٌ مسالم للعامّ على خلاف لسان التّخصيص.[17]

آیت الله سیّد مصطفی خمینی رحمه الله می‌فرماید:

التخصیص المستهجن غیر الحکومة المستهجنة، و هکذا الإباء عن التخصیص صحیح، بخلاف الإباء عن الحکومة؛ فإنّه لیس شیء آبیاً عن التخصیص مثل ما ورد فی حکم حرمة الربا، وهو قوله تعالی: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ﴾[18] إلّا أنّه ورد بلسان الحکومة، فی موارد کثیرة، نفی الموضوع، کقوله علیه السّلام: «**لا ربا بین الولد و الوالد**»[19] و هکذا.[20]

نقد

در جای خود این بحث را مطرح کرده‌ایم که تشدّد لسان از اسباب إباء عامّ نمی‌باشد، پس شاهدی که ایشان اقامه کرده ناتمام است.

ایشان در جای دیگری می‌فرماید:

إنّ لسان «**لا تُعاد**» آب عن التخصیص و التقیید؛ فإنّ الاستثناء یورث صراحة المستثنی منه فی المطلوب جدّاً، و الحصر العرفیّ یأبی عن التقیید فی الجملة الخبریّة، لاستلزام کذب قائلها و لو کانت بصدد الإنشاء. و لأجل ذلک تجد ورود ما هو الرّکن بصورة الحکومة، ففی مثل النیّة و القصد و الرّیاء لا یعدّ

۱۷. قاعدة لا ضرر و لا ضرار؛ ص۲۱۸.
۱۸. بقره، ۲۷۹.
۱۹. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۳۵.
۲۰. الخلل فی الصلاة؛ ص ۶۵ و ۶۶.

ما یأتی به عملاً بقوله: «لاعمل إلّا بالنیّة»[21] و «إنّما الأعمال بالنیّات»[22] أو بجعل العمل الریائی فی السجّین[23]، و هو ربّما یفید إدّعاء أنّه لیس بشیء. و فی مثل تکبیرة الافتتاح، قد ورد أنّه «لاصلاة بغیر إفتتاح»[24] و لو کان لما نسب إلیه صلّی الله علیه و آله أنّه «لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب»[25] لکان للقول برکنیّته وجهٌ؛ لحکومته علی القاعدة، و إن کان قابلاً للتقیید، و لکنّه غیر وارد بسندٍ معتبر، و لعلّ صحّتها بدونها فی صورة النسیان و بعض الصور الأُخر یشهد علی عدم وروده؛ لإباء مثله عن التّقیید، کما لا یخفی، فتأمّل.[26]

نقد

تنها حصر حقیقی موجب إباء می‌باشد، نه حصر اضافی و احراز حقیقی بودن حصر مشکل است. پس ممکن است که حصر در روایاتی که ایشان ذکر کرده، اضافی باشد.

نتیجه

تمامی عواملی که موجب إباء عامّ از تخصیص می‌شود، موجب إباء آن از حاکم نیز می‌شود.

منابع

١– *قرآن مجید.*

٢– آشتیانی، میرزا محمد حسن بن جعفر، ***القواعد الفقهیة (بحر الفوائد)***، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی ره، قم، ایران، اول، ١٤٠٣ هـ ق.

٣– بحرانی، محمد سند، ***سند العروة الوثقی، کتاب الحج***، مؤسسة أم القری للتحقیق و النشر، بیروت، لبنان، اول، ١٤٢٣ هـ ق

٤– بروجردی، آقا حسین طباطبایی، ***تبیان الصلاة***، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم، ایران، اوّل، ١٤٢٦ه ق.

٥– تبریزی، موسی بن جعفر، ***اوثق الوسائل فی شرح الرسائل***، قم، چاپ اول، ١٣٦٩ ق.

٦– حکیم، سیّد محسن طباطبایی، ***مستمسک العروة الوثقی***، مؤسّسة دار التّفسیر، قم، ایران، اوّل، ١٤١٦ هـ ق.

٢١. کافی، ج ٨، ص ٢٣٤.
٢٢. مسائل علی بن جعفر، ص ٣٤٦.
٢٣. کافی، ج ٢، ص ٢٩٥.
٢٤. تهذیب الاحکام، ج ٢، ص ٣٥٤.
٢٥. مستدرک الوسائل، ج ٤، ص ١٥٨.
٢٦. الخلل فی الصلاة؛ ص ٢٩٣ و ٢٩٤.

۷- خمینی، سیّد روح الله موسوی، ***تهذیب الأصول***، تهران، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

۸- خمینی، سیّد روح الله موسوی، ***کتاب الطّهارة***، مؤسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدّس سرّه، تهران، ایران، اوّل، ۱۴۲۱ هـ ق.

۹- خمینی، شهید، سیّد مصطفی موسوی، ***الخلل فی الصّلاة***، مؤسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدّس سرّه، تهران، اوّل، ۱۴۱۸ هـ ق.

۱۰- خویی، سیّد ابو القاسم موسوی، ***موسوعة الإمام الخوئی***، مؤسّسة إحیاء آثار الإمام الخوئی ره، قم، ایران، اوّل، ۱۴۱۸ هـ ق.

۱۱- دزفولی، مرتضی بن محمّد امین انصاری، ***کتاب المکاسب***، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، اوّل، ۱۴۱۵ هـ ق.

۱۲- رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی، ***بدائع الأفکار***، قم، چاپ اوّل.

۱۳- زنجانی، محمد باقر، ***رسالة فی فروع العلم الاجمالی***، قم، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

۱۴- سبزواری، سید عبد الأعلی، ***مهذّب الأحکام***، مؤسسه المنار، دفتر حضرت آیة الله، قم، چهارم، ۱۴۱۳ هـ ق

۱۵- سیستانی، سید علی حسینی، ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، دفتر آیة الله سیستانی، قم، ایران، اول، ۱۴۱۴ هـ ق

۱۶- طوسی، ابو جعفر، محمّد بن حسن، ***تهذیب الأحکام***، دار الکتب الإسلامیّة، تهران، ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق.

۱۷- عاملی، حرّ، محمّد بن حسن، ***وسائل الشّیعة***، مؤسّسه آل البیت علیهم السّلام، قم، ایران، اوّل، ۱۴۰۹ هـ ق.

۱۸- عریضی، علیّ بن جعفر علیهما السّلام، ***مسائل علیّ بن جعفر و مستدرکاتها***، مؤسّسه آل البیت علیهم السّلام، قم، اوّل ۱۴۰۹ هـ ق.

۱۹- قمّی، سیّد صادق حسینی روحانی، ***فقه الصّادق*** علیه السّلام، دار الکتاب، مدرسه امام صادق علیه السّلام، قم، اوّل، ۱۴۱۲ هـ ق.

۲۰- کلینی، ابو جعفر، محمّد بن یعقوب، ***الکافی***، دار الکتب الإسلامیّة، تهران، ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق.

۲۱- محقق داماد، محمد، ***المحاضرات (مباحث اصول الفقه)***، اصفهان، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.

۲۲- محمدی بامیانی، غلامعلی، ***دروس فی الرسائل***، قم، چاپ اول، ۱۹۹۷ م.

۲۳- نوری، محدّث، میرزا حسین، ***مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل***، مؤسّسه آل البیت علیهم السّلام، بیروت، اوّل، ۱۴۰۸ هـ ق.

اخلاق

بندگی کن تا که سلطانت کنند



﴿قد افلح المؤمنون الذين هم فی صلاتهم خاشعون﴾

بی شک تهذیب و خودسازی خواستهٔ اصلی حضرت بقیة الله الاعظم، امام زمان علیه السلام است؛ چرا که تبلیغ و ترویج حقیقی اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله از این رهگذر قابل تحقق است.

روشن است که تهذیب در سایهٔ تأمل در ظاهر و باطن آدمی قابل دسترسی خواهد بود؛ زیرا همان گونه که باطن در اعمال ظاهری افراد تاثیر گذار است، ظاهر انسان نیز باطن را تحت تاثیر قرار می دهد.

از میان اعمال ظاهر که انسان را در این مسیر یاری می کند، توجه و اهتمام به مستحبات شریعت است. جایگاه مستحبات تا به آنجا رسیده که در روایت معروف آمده است: مستحبات مؤمن را به جایی می رساند که دست او دست الهی، زبان او زبان الهی و گوش او گوش الهی می شود. بنابر این توجه به مستحبات در مسیر تهذیب و خودسازی امری ناگزیر است.

از جمله مستحباتی که در این سیر بسیار مورد توجه قرار گرفته است، نماز اول وقت است. در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است:

اعْلَمْ أَنَّ أَوَّلَ الْوَقْتِ أَبَداً أَفْضَلُ فَعَجِّلْ بِالْخَيْرِ مَا اسْتَطَعْتَ وَ أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا دَاوَمَ الْعَبْدُ عَلَيْهِ وَ إِنْ قَلَّ.[1]

در روایت امام صادق علیه السلام فضیلت نماز اول وقت را این گونه بیان می فرمایند:

فَضْلُ الْوَقْتِ الْأَوَّلِ عَلَى الْأَخِيرِ كَفَضْلِ الْآخِرَةِ عَلَى الدُّنْيَا.[2]

امام رضا علیه السلام نیز خطاب به بعض اصحاب خود فرمودند:

غَفَرَ اللَّهُ لَكَ- لَا تُؤَخِّرَنَّ صَلَاةً عَنْ أَوَّلِ وَقْتِهَا إِلَى آخِرِ وَقْتِهَا مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ عَلَيْكَ أَبَداً بِأَوَّلِ الْوَقْت.[3]

شهید ثانی رضوان الله تعالی علیه می فرمایند: هنگامی که وقت نماز داخل می شود بدان که این میقاتی است که خدای تعالی برای تو قرار داده تا به خدمتش برخواسته و برای خواهش از محضر او و رستگاری با اطاعتش، آمادگی پیدا کنی.

بندگی کن تا که سلطانت کنند   تن رها کن تا همه جانت کنند

۱. کافی ج ۳ /۸/۲۷۴
۲. ثواب الاعمال ۳۶
۳. بحار الانوار ۸۳ /۲۱ /۳۸

گزارش نشست علمی

استاد حسینی شیرازی

مفهوم شناسی توثیق و تضعیف



اشاره

دومین نشست علمی مدرسه در سال تحصیلی جاری، چهارم بهمن ماه سال ۹۱ با عنوان «**مفهوم شناسی توثیق و تضعیف**» توسط استاد گرانقدر حسینی شیرازی دام‌عزه در سالن اجتماعات مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام برگزار شد.

چکیده

• **مفهوم شناسی توثیق و تضعیف** از طریق تتبع در استعمال آن‌ها در کلام صاحبان آثار رجالی موضوع این نشست علمی است.

• راویان معرفی شده در کتب رجالی به دو گروه **صاحبان آثار مکتوب حدیثی و ناقلان شفاهی حدیث** تقسیم می‌شوند. بررسی آماری نشانگر آن است که غالب رواتی که توثیق و تضعیف شده‌اند، از گروه صاحبان آثاراند.

• اگرچه اسامی روات از زمان رسول‌الله صلی الله علیه و آله در کتب رجالی درج شده‌است، اولین توثیق و تضعیف درباره راویان عصر امام باقر علیه‌السلام وارد شده است. این دوران آغاز طرح کلان ائمه علیهم السلام برای سامان‌دهی جامعه شیعه از طریق **نشر احکام فقهی** بوده است.

• جریان غلات به تحریف عقاید و **اباحه‌گری رفتاری** دامن می‌زند. در برابر امام باقر و امام صادق علیهما السلام جامعه شیعی را از در افتادن به دام این گروه بازداشتند.

• **معرفی روات مورد اعتماد** از سوی امام باقر و امام صادق علیهما السلام و نهی از معاشرت با غلات راه‌کاری برای صیانت جامعه شیعه از معارف غالیان بوده است.

• فهرست راویانی که از سوی امام صادق علیه‌السلام تایید شده‌اند منطبق با **طبقه اول اصحاب اجماع** است و خصوصیت بارز ایشان **فقه‌مداری** در نقل احادیث است.

• حساسیت بالایی که در میان روات برای اجتناب از انحراف غلات پدید می‌آید موجب می‌شود راویانی را که مضامینی شبیه به عقائد غلات را نقل می‌کنند، تضعیف شوند.

• به طور مثال کسانی که ناقل روایات علم غیب امام‌اند متهم به غلو و تضعیف می‌شوند. **این تضعیفات که مبنای کلامی** دارد، حجت نیستند.

• غالب راویانی که تضعیف شده‌اند متهم به غلوو ارتفاع در مذهب‌اند.

• نزد رجالیون آن دوران ضعف راوی به معنای عدم پذیرش روایاتی است که منفردا نقل می‌کند و به معنای دروغگویی نیست. راوی **ثقه** نیز کسی است که **روایات منفرد** کتاب او قابل اعتماد است.

• در این فضا راوی احادیث فقهی که منقولات‌اش با **متعارف روایات فقهی** هماهنگ باشد، توثیق می‌شود.

• نتیجه آنکه معنای توثیق راوی، تایید محتوای آثار حدیثی مکتوب وی و تضعیف به معنای عدم پذیرش روایات منفرد راوی است.

• رویکرد رجالی موجود که در پی **مکتب رجالی حله** پدید آمده است با آنچه در میان رجالیون متقدم رایج بوده، تفاوت دارد. برای داوری در این باره تاملی فقیهانه با **لحاظ قرائن تاریخی** لازم است.

مقدمه

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. الحمد لله رب العالمین و السلام و الصلوة علی سیدنا و نبینا محمد و علی اهل بیت الطیبین الطاهرین المعصومین و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین من الآن الی قیام یوم الدین.

بحثی که امشب محضر شریفتان ارائه می‌شود در واقع به دنبال ایجاد یک خراش ذهنی در ذهن شماست برای تأمل هر چه بیشتر در **مفهوم شناسی وثاقت و ضعف** است.

من بیشتر قرائن بحث و مواد خام بحث را ارائه خواهم کرد گرچه به نتیجه هم اشاره می‌کنم؛ اما پسندیده این است که با توجه به قرائن موجود خود دوستان زحمت بکشند و یک کار جدی روی این موضوع بکنند، زوایای بحث را بشکافند و دامنه‌های اصطکاکش را با دیدگاه‌های فعلی [رجالی] بسنجند و نظریهٔ مختارشان را تعیین نمایند.

یکی از مطالبی که جناب حجت الاسلام و المسلمین آقای سید محمدجوادشبیری می‌فرمودند این بود که به قرائن موجود در مباحث رجالی با نگاه تصادفی برخورد نشود؛ بلکه هر قرینه می‌تواند در ارائه و ایجاد یک نظریهٔ علمی تأثیر داشته باشد. بر این اساس در مفهوم شناسی وثاقت نکته‌ای را بیان می‌فرمودند. می‌فرمودند یکی از مباحثی که در مباحث رجالی بسیار مهم است، **موضوع شناسی احکام رجالی** است. بعد بر این اساس مفهوم خاصی را از وثاقت ارائه می‌کردند. من از همین فضا می‌خواهم استفاده کنم و این را مدخل

در کتاب‌های رجالی ما به مفهوم عامّش تنها صاحبان آثار مکتوب حدیثی توثیق و یا تضعیف شده‌اند.

ورود به عرایضم قرار بدهم. ما وقتی به سراغ کتاب های رجالی شیعه می‌رویم، می‌بینیم گروه خاصی از راویان ما توثیق و یا تضعیف شدهاند. در یک تقسیم بندی ما می‌توانیم راویانمان را به دو گروه اساسی تقسیم کنیم.

تقسیم راویان به صاحب اثر و غیر آن

راویان ما یا به **راویان صاحب اثر** تقسیم می‌شوند، یعنی خودشان یک یا چند نگاشتهٔ حدیثی دارند که احادیث خودشان را در آن کتاب ها و نگاشته ها آورده‌اند و همان ها را هم به شاگردانشان انتقال داده‌اند و در گذر زمان یا اصل مجموعه یا گزینش‌هایی از آنها به دست ما رسیده است.

گروه دیگری از راویان، **حامل و ناقل آثار دیگران** هستند یعنی خودشان اثر علمی مستقل در قالب کتاب حدیثی ندارند.

در کتاب‌های رجالی ما به مفهوم عامّش تنها صاحبان آثار مکتوب حدیثی توثیق و یا تضعیف شده اند.

راویان گروه دوم بعضی از اعضایش به رغم اشتهار فراوان- چه از نظر خانوادگی چه از نظر موقعیت علمی- هیچ گونه توثیق و یا تضعیفی در کتاب‌های رجالی شیعه در مورد آنها نیامده است. منظور از کتاب‌های رجالی شیعه فهرست نجاشی، فهرست شیخ طوسی، رجال ابن غضائری، رجال برقی، رجال طوسی و رجال کشی است.

برای برخی از این افراد حتی مدخلی هم در کتاب‌های رجالی نیست؛ یعنی اسمشان حتی به عنوان راوی هم در کتاب‌های رجالی ما راه پیدا نکرده است. مثلا احمد بن محمد بن حسن بن ولید، پسر ابن ولید، ایشان استاد حدیثی شیخ مفید، پسر محمد بن حسن بن ولید هست. شیخ مفید بسیار از سفرهٔ حدیثی ایشان استفاده کرده‌اند؛ اما در کتاب‌های رجالی ما ایشان را مدخل نمی‌بینید.

تقسیم بندی کتاب های رجالی با توجه به هدف نگارش

در یک تقسیم بندی کتاب‌های رجالی را از جهت هدف نگارش به چهار گروه می‌توانیم تقسیم کنیم. یعنی کتاب‌های رجالی ما همان شش کتاب رجالی ما با چهار گرایش نگاشته شده‌اند.

کتاب فهرست شیخ طوسی و نجاشی **فهرست** هستند. هر راوی که در این کتاب‌ها مدخل شده یک یا چند اثر حدیثی به طور طبیعی از خودش باقی گذاشته است، ولو آن اثر در حد یک صفحه باشد.

برخی از کتاب‌های ما رویکردشان **طبقات نگاری** است؛ مثل کتاب رجال شیخ طوسی و کتاب رجال برقی. این کتاب‌ها در پی آن‌اند که عصر تقریبی فعالیت حدیثی راوی را با بیان ارتباط یک راوی با یک یا چند معصوم معرفی کنند. به عنوان نمونه: زراره از امام باقر علیه‌السلام روایت دارد، از امام صادق علیه‌السلام روایت دارد، از امام کاظم علیه‌السلام هم روایت دارد. ارائهٔ همین اطلاعات، شأن اصلی کتاب طبقات‌نگاری است.

یک گونه دیگر از کتب رجالی که یک کتاب بیشتر ندارد، نگارششان بر اساس **جرح و تعدیل** است؛ یعنی این کتاب سامان یافته تا راوی را جرح یا تعدیل کند. نمونهٔ عینی که ما به صورت بازسازی شده‌اش در دست داریم، رجال ابن غضائری است.

یک سبک نگارش هم **پراکنده نگاری** است، یعنی تقریباً با یک رویکرد تاریخی مجموعهٔ اطلاعاتی را در اختیار ما قرار می‌دهند که توجه به آن اطلاعات در توثیق و یا تضعیف راویان هم می‌تواند مفید باشد. گاهی اوقات طبقهٔ راوی را بیان می‌کند، گاهی اوقات تمیز مشترکات می‌کند، گاهی اوقات تولید مختلفات می‌کند، یکی از کارکردهایش هم توثیق و یا تضعیف راوی است.

وقتی به این مجموعه نگاه می‌کنیم توجه به توثیق و تضعیف شدگان خیلی مهم است. تمام راویانی که در فهرست شیخ طوسی و یا کتاب نجاشی توثیق و یا تضعیف شده‌اند، به لحاظ ماهیت کتاب، صاحب اثر هستند. حتی کسانی که آثار مستقیم آنها به دست ما نرسیده است، مثل زراره و محمد بن مسلم و تمام افراد طبقه اول اجماع دارای مجموعهٔ احادیث منسجمی بوده‌اند که آنها را به شاگردان خود منتقل کرده‌اند. پس مبنای حضور راوی در این دو کتاب صاحب اثر بودن است. طبیعتاً توثیق، تضعیف متن، بیان طبقه و بیان مذهب چهار عنصری است که در حفظ وثاقت و یا تضعیف تأثیر دارد؛ غیر از بیان طبقه.

در کتاب رجال شیخ طوسی اولین حضور واژۀ ثقة از اصحاب امام باقر علیه‌السلام است و همچنین اولین حضور واژۀ ضعیف.

اکثر توثیق و تضعیف رجال شیخ مربوط به صاحبان اثر است

در کتاب رجال شیخ طوسی مجموعا حدود ۳۳/۱۰ درصد راویان توثیق، تضعیف، مدح و یا ذم شده‌اند؛ توثیق صریح، تضعیف صریح، مدح، ذم، یا بیان مذهب. از این مجموعه ۷۳ درصدشان صاحب اثرند؛ یعنی با تطبیق این مجموعه با کتاب فهرست نجاشی و فهرست شیخ طوسی معلوم می‌شود ۷۳ درصد از روات توثیق و تضعیف شده، صاحب اثرند و از ۲۷ درصد دیگر هیچ اطلاعی غیر از ذکر نام‌شان در رجال شیخ طوسی و توثیق و تضعیف ایشان نداریم.

شروع جرح و تعدیل از زمان امام محمدباقر علیهاالسلام

اما یک نکتۀ مهم تر و یا قابل تأمل تر این است که، در کتاب رجال شیخ طوسی تقریباً با سیزده طبقه راوی روبرو هستیم. راویان از پیامبر تا امام حسن عسکری سلام الله علیهم اجمعین که دوازده طبقه را تشکیل می‌دهند و باب انتهایی رجال شیخ طوسی که باب من لم یرو واحد من الائمه را تشکیل می‌هد.

اما از ابتدای باب راویان پیامبر تا انتهای باب راویان حضرت علی بن الحسین سلام الله اجمعین حتی یک کاربرد ثقة و یا **ضعیف** وجود ندارد. اولین کاربرد واژه ثقة در رجال شیخ طوسی از ابتدای اصحاب امام باقر علیه‌السلام است، همچنین اولین کاربرد واژۀ **ضعیف** در این کتاب.

کسی که در وادی علم رجال می‌خواهد کار کند، نمی‌تواند از کنار این پدیده به راحتی بگذرد. یعنی آیا ما قبل از این آدم راستگو و ضابط نداریم؟ (طبق تلقی از مفهوم معروف وثاقت که صداقت و ضبط را دو عنصر همیشگی می‌دانند. بلکه بعضی‌ها مفهوم وثاقت را همین صداقت و ضابطیت می‌دانند.) آدم دروغگو هم نداریم؟ اگر بررسی کنیم در دوران این ائمه متقدم علیهم السلام راویان زیادی متهم به دروغگویی و جعل شده‌اند.

چرا در کتاب رجال شیخ طوسی اولین حضور واژهٔ ثقة از اصحاب امام باقر علیه‌السلام است و همچنین اولین حضور واژهٔ **ضعیف**؟

توثیق و تضعیف صاحب اثر در رجال برقی و ابن غضائری و کشّی

همچنین در کل رجال برقی شما تنها با دو مورد کاربرد ثقة روبرو هستید. مرحوم برقی چون دقیقاً سعی کرده‌اند، طبقات نگاری بکنند، به توثیق و یا تضعیف نپرداختند؛ فقط دو بار از واژه ثقة استفاده کرده‌اند و در هر دو تصریح می‌کنند که هر دو صاحب کتابند؛ در ترجمهٔ عبید الله بن علی حلبی و محمد بن فضیل بن راشد. در رجال ابن غضائری که ماهیتاً جرح و تعدیلی است –تلقی غالب از کتاب رجال ابن غضائری این است که کتاب الضعفاست ولی این تلقی اشتباه است– تقریباً بلکه تحقیقاً- صد در صد راویان یادشده در کتاب ابن غضائری صاحب اثرند.

در رجال کشی نیز چون ماهیتا پراکنده نگاری است مشاهده می‌شود توثیق و تضعیف شدگان غالبا صاحب اثرند.

نتیجهٔ بررسی کتاب های رجالی از این دیدگاه

شما اگر همین مجموعه را مرور کنید، حداقل یک نتیجه دارد و آن این است که جهت گیری عمومی توثیق و یا تضعیف راویان در رجال شیعه به سمت صاحبان آثار است. این بلاتردید نتیجه‌ای هست که از اطلاعات موجود نهفته در کتاب‌های رجالی شیعه می‌شود به دست می‌آید و برخی از بزرگان هم به آن تصریح کردند. مرحوم صاحب منتقی در جلد یک در فایدهٔ نهم به این قضیه تصریح می‌کند که در کتب رجال شیعه، راویان صاحب اثر مورد توثیق و تضعیف و ارزیابی قرار گرفته‌اند.[1]

توجه به این آمار یک پرسش جدی به همراه دارد.

اولا یک نتیجه هست که موضوع احکام رجالیون در حکم به وثاقت و ضعف،

---

۱. وربما يتوهم أن فی ترک التعرض لذکرهم فی کتب الرجال إشعارا بعدم الاعتماد عليهم وليس بشئ، فإن الاسباب فی مثله کثيرة، وأظهرها أنه لا تصنيف لهم، وأکثر الکتب المصنفة فی الرجال لمتقدمی الاصحاب اقتصروا فيها على ذکر المصنفين، وبيان الطرق إلى رواية کتبهم. (منتقی الجمان/۴۰)

ادعا می‌کنیم در مراجعه به کتاب‌های رجالی ویژگی مشترکی بین روات توثیق شده وجود دارد و ویژگی مشترکی نیز بین روات تضعیف شده. البته این ادعای بزرگی است و تأثیر زیادی در نتایج بحث دارد.

راوی صاحب اثر است. این نتیجه یک سؤال به همراه دارد، چرا فقط این گروه از روات توثیق و تضعیف شده‌اند؟

اگر این پرسش درست جواب داده شود مفهوم وثاقت و ضعف به خوبی تبیین می‌شود و تقریباً با آنچه الآن در بستر حوزه‌های علمیه جریان دارد حتی با دیدگاه‌های آیت الله شبیری و حجت الاسلام و المسلمین سیدجواد شبیری متفاوت خواهد بود.

بررسی شواهد

من به یک پیشینهٔ تاریخی اشاره می‌کنم و نتیجه‌گیری را به شما واگذار می‌کنم.

یک ویژگی مشترک بین راویان توثیق شده و تضعیف شده، صاحب اثر بودن است. اگر ویژگی مشترک اکثر راویان توثیق شده را کشف کنیم و ویژگی غالبی راویان تضعیف شده را بیابیم به چه چیز می‌رسیم و چرا؟

ادعا می‌کنیم در مراجعه به کتاب‌های رجالی ویژگی مشترکی بین روات توثیق شده وجود دارد و ویژگی مشترکی نیز بین روات تضعیف شده. البته این ادعای بزرگی است و تأثیر زیادی در نتایج بحث دارد.

صبغه علمی غالب توثیق شدگان شیعی فقه مداری است، یعنی برخورداری از کتاب یا کتاب‌های حدیثی فقهی. از سوی دیگر ویژگی عمومی راویان تضعیف شده، اتهام به غلو است و هر چه تضعیف شدیدتر باشد اتهام به غلونمایان‌تر است. اما چرا این دو ویژگی معیار حکم قرار گرفتند؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است به دوره‌های تاریخی پیش از آن بازگردیم.

شیعه تا قبل از امام باقر علیه‌السلام احکام خود را نمی دانست

وجود مبارک امام صادق علیه‌السلام در یک روایت صحیح السندی از عصر به امامت رسیدن پدر بزرگوارشان تبیینی ارائه کرده‌اند. این روایت صحیح السند اجماعی؛ یعنی تمام راویانش توثیق صریح دارند از اصحاب اجماع هم در

سندش واقع شده‌اند.

از عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شروع می‌کنند، امیرالمؤمنین، امام حسن، امام حسین، امام علی بن الحسین، و پدر بزرگوارشان علیهم السلام:

ثُمَّ کَانَ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِیٍّ أَبَا جَعْفَرٍ وَ کَانَتِ الشِّیعَةُ قَبْلَ أَنْ یَکُونَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ هُمْ لَا یَعْرِفُونَ مَنَاسِکَ حَجِّهِمْ وَ حَلَالَهُمْ وَ حَرَامَهُمْ حَتَّی کَانَ أَبُو جَعْفَرٍ فَفَتَحَ لَهُمْ وَ بَیَّنَ لَهُمْ مَنَاسِکَ حَجِّهِمْ وَ حَلَالَهُمْ وَ حَرَامَهُمْ حَتَّی صَارَ النَّاسُ یَحْتَاجُونَ إِلَیْهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا کَانُوا یَحْتَاجُونَ إِلَی النَّاسِ.[۲]

عبارت گویا و واضح است؛ جامعه شیعی در مقطع به امامت رسیدن امام باقر علیه‌السلام اولیات فقه خویش را نمی‌داند. عرض کردم هیچ فرد متهم به ضعفی در سند این روایت وجود ندارد. صفوان بن یحیی از طبقه سوم اصحاب اجماع است و بر اساس برخی از باورها از افرادی است که لایروی و لا یرسل الا عن ثقة. در این فضا وجود مبارک امام باقر علیه‌السلام چه تدبیری می‌اندیشند برای هدایت عموم جامعه؟

امام می‌فرماید:

فَفَتَحَ لَهُمْ وَ بَیَّنَ لَهُمْ مَنَاسِکَ حَجِّهِمْ وَ حَلَالَهُمْ وَ حَرَامَهُمْ حَتَّی صَارَ النَّاسُ یَحْتَاجُونَ إِلَیْهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا کَانُوا یَحْتَاجُونَ إِلَی النَّاسِ.

این روایت استراتژی امام باقر علیه‌السلام را به عنوان یک امر فراگیر در نشر معارف دینی بیان می‌کند؛ گسترش آموزه‌های فقهی برای سامان بخشیدن و انسجام دادن به جامعه شیعه. لذاست که شما می‌بینید قالب روایات امام باقر علیه‌السلام و بعدا امام صادق علیه‌السلام فقهی هستند، این می‌شود یک جریان در زمان امام باقر علیه‌السلام و همچنین در زمان امام صادق علیه‌السلام.

ویژگی های جریان مقابل برنامهٔ امامین صادقین علیهما السلام

در دو مقطع دو جریان –که یک ویژگی مشترک دارند– در مقابل این جریان قد علم می‌کنند؛ در عصر امام باقر علیه‌السلام جریانی به سرکردگی مغیرهٔ بن سعید و در عصر امام صادق علیه‌السلام جریانی به سرکردگی ابوالخطاب – محمد بن ابی زینب یا محمد بن مغلاس اسدی. این جریان دو تا ویژگی دارد.

نخست ویژگی اعتقادی؛

دوم ویژگی رفتاری.

۲. کافی، ج۲، ص ۲۰

این مطلب خیلی مهم است که حضرت با شمردن حدود ۹ یا ۱۰ ویژگی، ذهن جمیل بن دراج را حساس می‌کند که اینهایی که شما این قدر به آنها بها می‌دهید، چه کسانی هستند.

ویژگی اعتقادی این جریان قائل به خداوند شدن امام معصوم است. مغیرهٔ بن سعید، امام باقر علیه‌السلام را خدا می‌داند یا به تعبیر دقیق خدا معرفی می‌کند و ابوالخطاب درباره امام صادق علیه‌السلام ادعای الوهیت می‌کند. این ویژگی اعتقادیشان است. ویژگی رفتاری‌شان اباحه گری است.

اگر مایلید این بحث را خوب مطالعه کنید رجوع کنید به دعائم‌الاسلام قاضی نعمان مصری صفحات ٤٨ تا ٥٠. ایشان خیلی گزارش گونه به این قضیه اشاره می‌کند. همچنین می‌توانید به گزارش‌های پراکندهٔ کشی تحت عنوان ابوالخطاب و مغیرهٔ بن سعید هم مراجعه کنید. امام صادق علیه‌السلام در روایتی که مرحوم شیخ طوسی در امالی می‌آورند، به این دو ویژگی به شکل فشرده هشدار می‌دهند.

احْذَرُوا عَلَى شَبَابِكُمُ الْغُلَاةَ لَا يُفْسِدُونَهُمْ، فَإِنَّ الْغُلَاةَ شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ، يُصَغِّرُونَ عَظَمَةَ اللَّهِ، وَ يَدَّعُونَ الرُّبُوبِيَّةَ لِعِبَادِ اللَّهِ، وَ اللَّهِ إِنَّ الْغُلَاةَ شَرٌّ مِنَ الْيَهُودِ وَ النَّصَارى وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا[3]

آن دو ویژگی اعتقادی و رفتاری دقیقاً در این روایت به آن اشاره شده است. یعنی غلاة از همه حتی مشرکین بی‌دین‌ترند. این خیلی مهم است:

ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِلَيْنَا يَرْجِعُ الْغَالِي فَلَا نَقْبَلُهُ، وَبِنَا يَلْحَقُ الْمُقَصِّرُ فَنَقْبَلُهُ.

این همان ویژگی عقیدتی غلاة است.

فَقِيلَ لَهُ: كَيْفَ ذَلِكَ، يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: لِأَنَّ الْغَالِيَ قَدِ اعْتَادَ تَرْكَ الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصِّيَامِ وَ الْحَجِّ، فَلَا يَقْدِرُ عَلَى تَرْكِ عَادَتِهِ، وَ عَلَى الرُّجُوعِ إِلَى طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَبَداً، وَ إِنَّ الْمُقَصِّرَ إِذَا عَرَفَ عَمِلَ وَ أَطَاعَ.

این نیز ویژگی رفتاری غلاة است.

گزارش‌هایی که مرحوم کشی ذیل عنوان مغیرهٔ بن سعید و ابوالخطاب

۳. امالی شیخ طوسی، ص٦٥٠

می‌آورند، همین دو ویژگی استظهار می‌شود. فرمایش امام صادق علیه‌السلام فشرده‌سازی مجموعه این گزارش هاست.[٤]

این دو جریان در برابر راهبردی که امام باقر علیه‌السلام بنا نهاده بودند و امام صادق علیه‌السلام تداوم بخشیدند، قرار گرفتند. آیا برای مقابله با این جریان از سوی معصوم تدبیری اندیشیده شد و آن تدبیر چه بود؟

امام صادق علیه‌السلام برای مقابله با این جریان سه تدبیر اندیشیدند:

۱. تدبیر اولشان این بود که بطلان اعتقادات این گروه را اعلان نمایند.

۲. تدبیر دوم امر به فاصله گیری از این مجموعه بود؛ لاتجالسوهم، لاتشاربوهم، لاتآکلوهم، لاتصافحوهم.[٥] همه اینها تعابیری است که امام صادق علیه‌السلام در امر به فاصله‌گیری از این جماعت بیان فرموده‌اند.

۳. اما تدبیر سوم که زمینه توثیق گروهی از راویان شد، ارائه یک فهرست از راویان به جامعه شیعی برای اخذ آموزه‌های دینی است تا شیعیان معارف‌شان را از ایشان اخذ کنند.

من این فهرست را اعضایشان را نام می‌برم شما تعیین کنید ویژگی غالب اینها چیست؟ این فهرست عبارتست از زرارة بن اعین، برید بن معاویة بن اجلی، محمد بن مسلم ثقفی، فضیل بن یسار، ابوبصیر و در بعضی از نقل‌ها محمد بن علی بن نعمان یعنی ابوجعفر مؤمن الطاق. اگر ابوجعفر را کنار بگذاریم آن پنج نفر طبقه اول اصحاب اجماع‌اند.[٦]

تکیه اصلی امام صادق علیه‌السلام در معرفی این گروه بر یک ویژگی است؛ فقه مدار بودن آنها. یعنی امام صادق علیه‌السلام سعی دارند در کنار ویژگی‌های دیگری که به این مجموعه نسبت می‌دهند، پاسدار حلال و حرام بودن شان را بزرگ نمایند.

در برابر هشدار دادند که غالیان دنبال رعایت حلال و حرام نیستند.

خصوصیات فقه مداران در کلام امام صادق علیه‌السلام

برای روشن شدن موضوع به دو نقل از کشی استناد می‌کنم. گزارش‌های کشی

---

٤. البته کلام امام علیه السلام متقدم بر این گزارش‌ها صادر شده است.

٥. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه علیه السلام وَ ذَكَرَ أَصْحَابَ أَبِي الْخَطَّابِ وَ الْغُلَاةَ، فَقَالَ لِي: یا مُفَضَّلُ لَا تُقَاعِدُوهُمْ وَلَا تُؤَاكِلُوهُمْ وَلَا تُشَارِبُوهُمْ وَلَا تُصَافِحُوهُمْ وَلَا تُوَارِثُوهُمْ. رجال کشی، ص۲۹۷.

٦. بر اساس معرفی امام صادق علیه السلام می‌توان تفسیر صحیح عبارت کشی را که فرموده اجمع اصحابنا علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء و تصدیقهم را فهمید.

در نمایاندن وقایع تاریخی تأثیرگذار در شناخت واقعیت‌های رجالی شیعیان بی‌نظیر است.

عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام فَاسْتَقْبَلَنِي رَجُلٌ خَارِجٌ مِنْ عِنْدِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ مِنْ أَصْحَابِنَا، فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام قَالَ لِي لَقِيتَ الرَّجُلَ الْخَارِجَ مِنْ عِنْدِي فَقُلْتُ بَلَى هُوَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ، فَقَالَ لَا قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ وَ لَا قَدَّسَ مِثْلَهُ،

إِنَّهُ ذَكَرَ عليه‌السلام أَقْوَاماً كَانَ أَبِي عليه‌السلام ائْتَمَنَهُمْ عَلَى حَلَالِ اللَّهِ وَ حَرَامِهِ وَكَانُوا عَيْبَةَ عِلْمِهِ وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ هُمْ عِنْدِي، هُمْ مُسْتَوْدَعُ سِرِّي أَصْحَابُ أَبِي عليه‌السلام حَقّاً إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِأَهْلِ الْأَرْضِ سُوءاً صَرَفَ بِهِمْ عَنْهُمُ السُّوءَ، هُمْ نُجُومُ شِيعَتِي أَحْيَاءً وَأَمْوَاتاً يُحْيُونَ ذِكْرَ أَبِي عليه‌السلام بِهِمْ يَكْشِفُ اللَّهُ كُلَّ بِدْعَةٍ يَنْفُونَ عَنْ هَذَا الدِّينِ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَ تَأَوُّلَ الْغَالِينَ ثُمَّ بَكَى فَقُلْتُ مَنْ هُمْ فَقَالَ مَنْ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَ رَحْمَتُهُ أَحْيَاءً وَ أَمْوَاتاً، بُرَيْدٌ الْعِجْلِيُّ وَ زُرَارَةُ وَ أَبُو بَصِيرٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ أَمَا إِنَّهُ يَا جَمِيلُ سَيَبَيَّنُ لَكَ أَمْرُ هَذَا الرَّجُلِ إِلَى قَرِيبٍ، قَالَ جَمِيلٌ فَوَاللَّهِ مَا كَانَ إِلَّا قَلِيلًا حَتَّى رَأَيْتُ ذَلِكَ الرَّجُلَ يُنْسَبُ إِلَى آلِ أَبِي الْخَطَّابِ، قُلْتُ اللَّهُ يَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ، قَالَ جَمِيلٌ: وَكُنَّا نَعْرِفُ أَصْحَابَ أَبِي الْخَطَّابِ بِبُغْضِ هَؤُلَاءِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.[۷]

این مطلب خیلی مهم است که حضرت با شمردن حدود ۹ یا ۱۰ ویژگی، ذهن جمیل بن دراج را حساس می‌کند که اینهایی که شما این قدر به آنها بها می‌دهید، چه کسانی هستند.

۱. امین بودن در حلال و حرام.
۲. جایگاه علم پدرم(امام باقر علیه‌السلام)
۳. جایگاه علم امام صادق علیه‌السلام
٤. رازدار امام.
۵. دور کننده بلا از اهل ارض.
٦. به مثابه ستارگان سبعه‌اند، مرده و زنده‌شان.
۷. زنده‌کننده یاد پدرم(امام باقرعلیه‌السلام)
۸. افشا کننده بدعت‌ها.
۹. دور کننده انحرافات از دین.

فقلت: من هم؟ باز حضرت نمی‌فرمایند زراره، محمد بن مسلم فقال: من علیهم صلوات الله و رحمتهاحیاء و امواتا، بریدالعجلي وزرارة وأبوبصیر ومحمد بن مسلم، أماأنه یاجمیل سیبین

۷. رجال کشی، ص ۱۳۸

لك أمر هذا الرجل الى قريب، قال جميل: فوالله ماكان الا قليلا حتى رأيت ذلك الرجل ينسب الى أصحاب أبي الخطاب.

ابوالخطاب همان بنیانگذار جریان انحرافی دوم است که ما اسمش را جربان انحرافی غلو می‌گذاریم.

شاهد دوم

در یک نقل صحیح السند دیگر حضرت به طور فشرده اشاره به همین قضیه می‌کند:

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ الأَقْطَعِ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام يَقُولُ مَا أَحَدٌ أَحْيَا ذِكْرَنَا وَأَحَادِيثَ أَبِي عليه‌السلام إِلَّا زُرَارَةُ وَأَبُو بَصِيرٍ لَيْثٌ الْمُرَادِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَبُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ وَلَوْلَا هَؤُلَاءِ مَاكَانَ أَحَدٌ يَسْتَنْبِطُ هَذَا، هَؤُلَاءِ حُفَّاظُ الدِّينِ وَأُمَنَاءُ أَبِي عليه‌السلام عَلَى حَلَالِ اللَّهِ وَحَرَامِهِ، وَهُمُ السَّابِقُونَ إِلَيْنَا فِي الدُّنْيَا وَالسَّابِقُونَ إِلَيْنَا فِي الْآخِرَةِ.[8]

بازهم جهت دهی به سمت حفاظت از حلال و حرام است.

رابطه و پیوست توثیق شدگان با یکدیگر در طول زمان

سؤال: آیا ارتباطی و پیوستگی میان راویان توثیق شده وجود دارد یا نه؟

بله، در امتداد تاریخ حدیث شیعه مشاهده می‌کنیم که راویان منشعب از اولین راویان توثیق شده از سوی ائمه علیهم‌السلام، همگی توثیق شده‌اند. مثلا وقتی که راویان منشعب از زراره را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم جمیل بن دراج و حریز که راوی از زراره هستند توثیق شده‌اند. در نسل بعد می‌بینیم ابن ابی عمیر که راوی از جمیل است توثیق شده است، همین طور راوی از حریز، حماد بن عیسی توثیق شده است. علاء بن رزین که راوی از محمد بن مسلم است و راوی از او صفوان بن یحیی توثیق شده‌اند. درباره ابوبصیر، راوی از او شعیب بن یعقوب عقرقوفی است و پس از آن صفوان بن یحیی توثیق شده‌اند. در امتداد تاریخ حدیث شیعه عمدتاً کسانی توثیق شده‌اند که آبشخور علمی شان همین گروه اولند یا کسانی که مشابه اینها هستند؛ مانند عبیدالله بن علی الحلبی، حماد بن عثمان، محمد بن علی علوی، عبدالله بن عثمان. وقتی شما دقت می‌کنید، میان توثیق شدگان پیوستگی است؛ یعنی اینها جریان امتداد یافتهٔ طول تاریخ آنها هستند از جهت نقل آموزه‌های فقهی. توثیق شدگان ناقلان احادیث آن دسته

۸. رجال کشی، ص۱۳۷

چرا گروهی که توهم مفاهیم غالیانه از روایات آنها می‌شد، تضعیف شدند؟ به دو دلیل:
۱. عدم امکان انتساب آموزه‌ها به معصوم در تلقی شنونده؛
۲. بازتاب و پیامد رفتار عملی که شریعت گریزی است.

اول از راویان مورد تایید امام صادق علیه‌السلام یا امثال ایشان‌اند که داری کتب روایی فقهی بوده‌اند.

در مقابل کسانی که تضعیف شده‌اند، متهم به غلو هستند، چرا؟ بدون تبیین این پیشینۀ تاریخی نمی‌شود، مفهوم درستی از توثیق و تضعیف داشت. چرا راویانی که متهم به غلو هستند تضعیف شده‌اند؟ تلقی اصحاب این است که کسانی که آموزه‌های غالیانه را انتشار می‌دهند، دو ویژگی دارند:

۱. آموزه‌ها قابل انتساب به معصوم نیست پس یا وضع است یا توهم.

۲. پیامد عملی مترتب بر آن اباحه گری و شریعت گریزی است؛ یعنی دقیقا وجود همان دو عامل که باعث توثیق راویان می‌شود، عدم آن یا تلقی عدم آن موجب تضعیف راوی می‌شود. حتی توهم آموزه‌های غالیانه موجب تضعیف می‌شود.

به عنوان نمونه که گزارش صحیح السند داریم:

دغدغۀ شیعه نسبت به مفاهیم کتب راوی و عکس‌العمل امام علیه‌السلام

مرحوم صفار در بصائر الدرجات گزارشی دارند که اگر کالبد شکافی شود ارزشمند است:

زیاد بن ابی الحلال خدمت امام صادق علیه‌السلام می‌رسد. سه گزارش در مورد یک واقعه داریم من به دو لحاظ هر سه را می‌خوانم:

۱. چرا اصحاب ما در خصوص برخی از روایات و انتساب آن به معصوم مشکوک بوده‌اند؟

۲. امام در مقابل این تردید و شک چه عکس العملی انجام داده‌اند؟

این اولین گزارش است که مرحوم صفار در بصائرالدرجات نقل می‌کنند. این گزارش صحیح السند است. حتماً می‌دانید که غیر از یکی دو سند در

بصائرالدرجات، «احمد بن محمد»ای که در ابتدای اسناد بصائرالدرجات واقع شده، احمد بن محمد بن عیسی اشعری است.[9] احمد بن محمد بن عیسی هم از مشایخ مستقیم صفار است؛ علی بن حکم، علی بن حکم انباری است که توثیق صریح دارد زیاد بن ابی الحلال هم نجاشی توثیقش می‌کند.

حَدَّثَنِی زِیَادُ بْنُ أَبِی الْحَلَّالِ قَالَ: اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ وَأَحَادِيثِهِ وَأَعَاجِيبِهِ قَالَ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَهُ عَنْهُ فَابْتَدَأَنِي مِنْ غَيْرِ أَنْ أَسْأَلَهُ رَحِمَ اللَّهُ جَابِرَ بْنَ يَزِيدَ الْجُعْفِيَّ كَانَ يَصْدُقُ عَلَيْنَا وَ لَعَنَ اللَّهُ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ كَانَ يَكْذِبُ عَلَيْنَا.[10]

روایت درباره اختلاف در جابر، احادیث و اعاجیبش است. حالا شما این عطف احادیث و اعاجیب را می‌گویید عطف بیان است، تفسیری است، هر چه می‌خواهید بگیرید. منشأ اختلاف مفاهیم عجیب راه یافته به روایات جابربن یزید جعفی است. وارد بر امام شدم سؤال کنم قبل از اینکه سؤال کنم امام فرمودند که کار جابر درست است، کار مغیره خراب است.

مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْحَلَّالِ قَالَ: كُنْتُ سَمِعْتُ مِنْ جَابِرٍ أَحَادِيثَ فَاضْطَرَبَ فِيهَا فُؤَادِي وَ ضِقْتُ فِيهَا ضيق [ضَيْقاً] شَدِيداً فَقُلْتُ وَ اللَّهِ إِنَّ الْمُسْتَرَاحَ لَقَرِيبٌ وَ إِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ فاتبعت [فَابْتَعْتُ] بَعِيراً وَ خَرَجْتُ عَلَيْهِ مِنَ الْمَدِينَةِ وَ طَلَبْتُ الْإِذْنَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام فَأَذِنَ لِي فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيَّ قَالَ رَحِمَ اللَّهُ جَابِراً كَانَ يَصْدُقُ عَلَيْنَا وَ لَعَنَ اللَّهُ الْمُغِيرَةَ فَإِنَّهُ كَانَ يَكْذِبُ عَلَيْنَا قَالَ ثُمَّ قَالَ فِينَا رُوحُ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم.

بحث در گستره علم امام و مناشئ آن است که به آن کاری نداریم. گزارش سومی هم کشی نقل می‌کند مثل همین است.

چرا گروهی که توهم مفاهیم غالیانه از روایات آنها می‌شد، تضعیف شدند؟ به دو دلیل:

۱. عدم امکان انتساب آموزه‌ها به معصوم در تلقی شنونده؛

۲. بازتاب و پیامد رفتار عملی که شریعت گریزی است.

شما دقیقاً می‌بینید همین در روح این سه گزارش است که امام مقایسه می‌کنند آن کالبد شکافی که گفتم این جا به کار می‌آید چرا امام در مقام پاسخ مقایسه می‌کنند او که آمده بود از جابر بن یزید سؤال بکند چرا امام می‌فرمایند: **رحم‌الله جابرلعن‌الله مغیرة**؛ این دو جریان پیدا شد در تاریخ حدیث شیعه یعنی یک جریان

۹. آن یکی دو سند استثناء را ما در کافی گزارش داده‌ایم.

۱۰. بصائرالدرجات، ص۲۳۸

سه یا چهار عامل در تضعیف راویان شیعی می‌توانیم ببینیم: غلو، اختلاط یعنی بی‌نظمی در نگارش، پایین بودن سطح الفاظ روایات و ردیء الالفاظ بودن. اگر شما تضعیف شدگان به سبب دومین و سومین عامل را دنبالش بگردید، مصادیقش قطعاً به اندازهٔ انگشتان دو دست نمی‌رسد.

فقه مدار شدند توثیق شدگان، یک جریان متهم به غلو شدند تضعیف شدگان. بنا بر این ادعا شما هیچ راوی فقه مدار تضعیف شده‌ای را نمی‌توانید پیدا کنید. نگفتم تمام راویان فقه مدار توثیق شده‌اند هیچ راوی تضعیف شده‌ای را نمی‌توانید پیدا کنید که فقه مدار باشد. امکان ندارد که در رجال شیعه یک راوی پیدا کنید فقه مدار، صبغهٔ غالب روایاتش فقهی، به دلیل داشتن گروه خاصی از روایات فقهی تضعیف شده باشد. از آن طرف تقریباً تمام تضعیف شدگان، علت تقریب را عرض می‌کنم، متهم به غلو هستند.

بیشتر تضعیف شدگان متهم به غلو هستند

سه یا چهار عامل در تضعیف راویان شیعی می‌توانیم ببینیم: غلو، اختلاط یعنی بی نظمی در نگارش، پایین بودن سطح الفاظ روایات و ردیء الالفاظ بودن. اگر شما تضعیف شدگان به سبب دومین و سومین عامل را دنبالش بگردید، مصادیقش قطعاً به اندازهٔ انگشتان دو دست نمی‌رسد، بلکه به زور به انگشتان یک دست می‌رسد. مثال دربارهٔ بی‌نظمی در نگارش حدیث، ترجمهٔ محمد بن جعفر بن احمد بن بطه قمی.

> کان کبیر المنزله بقم و کان من اهل الادب و الفضل و العلم و کان یتساهل فی الحدیث و کان ضعیفاً مخلّطاً فیما یصدقه.[11]

مثال تضعیف راوی به جهت ردیءالالفاظ بودن، ترجمهٔ حسن بن عباس بن حریش رازی است. اما خیلی مصادیق تضعیف بلکه اکثر راویان تضعیف شده در طیف غلو هستند. خوب حالا دو سؤال پیش می‌آید که این دو سؤال آرام آرام می‌تواند منجر شود به دستیابی به مفهوم وثاقت.

۱۱. سیدنا الاستاد یک تحلیلی دارند در مقایسه بین فهرست شیخ طوسی و فهرست ابن بته می‌فرمایند: عمدهٔ اشکالات راه یافته به فهرست شیخ طوسی در بحث طرق از فهرست ابن بطه است. فرمایش تامی هم هست.

مراحل بررسی یک راوی

قبل از ورود به این دو سؤال یک ترسیم بکنم: اگر ما تصورمان این باشد که وثاقت و ضعف دو مفهوم متخالف هستند، هر رجالی برای تعامل با روایات راوی ثقه و راوی ضعیف دو مرحله بلکه با دید تسامحی سه مرحله را پشت سر می‌گذارد. این مراحل را اگر یادداشت بفرمایید و رویش تأمل کنید می‌تواند مفید باشد؛

۱. دستیابی یا کشف دلیل یا دلایل ضعف
۲. حکم به ضعف
۳. تنظیم رفتار عملی با روایات راوی ضعیف

نخست دستیابی یا کشف دلیل یا دلایل ضعف، مثلاً شما دروغ گویی را ضعف می‌دانید، هر چیزی را اول کشف دلیل می‌کنید بعد حکم می‌کنید پیامد حکمتان تنظیم رفتار عملی می‌کنید. حالا اگر این را بیاورید در راوی ثقه در حکم به وثاقت راوی، شما قطعاً دلیل یا دلایل ضعف را نخواهید داشت بلکه دلیل یا دلایل وثاقت را خواهید داشت بعد حکم می‌کنید به وثاقت یعنی توثیق می‌کنید.

تفاوت تلقی مکتب حلّه و رجالیون شیعه

در تنظیم رفتار عملی با روایات راوی ضعیف مهم این است که قدمای محدث و رجالی ما با راویان ضعیف چگونه تعامل می‌کردند؟ الآن تلقی ما از مفهوم ضعف و تنظیم رفتار عملی‌مان بر اساس دیدگاه مکتب حله با راویان ضعیف چیست؟ معمولاً می‌گویند راوی ضعیف، دروغگو است روایاتش را هم قبول نمی‌کنند اما این تلقی در رجال شیعه بوده؟ این تلقی نبوده است؛ در رجال شیعه مفهوم ضعف یعنی برخورداری از روایات منفرد غیر قابل پذیرش. این تلقی تمام رجالیان شیعه است:

نجاشی، بنگرید به ترجمه محمد بن سنان بنگرید به ترجمهٔ سلیمان دیلمی. مرحوم شیخ طوسی، بنگرید به ترجمهٔ عبدالله بن یحیی، بنگرید به تهذیب جلد ۷، صفحهٔ ۳٦۰ در خصوص محمد بن سنان، بنگرید به تهذیب جلد ۷ صفحهٔ ۱۰۰ در خصوص عماربن موسی ساباطی و علی بن حدید. بنگرید به رجال ابن‌غضائری در خصوص حسن بن محمد بن یحیی علوی، بنگرید به ترجمهٔ محمد بن اورمه. در خصوص برداشت دیدگاه ابن‌ولید، به ترجمهٔ محمد بن علی

ابوسمینه در فهرست شیخ طوسی در خصوص دریافت دیدگاه ابن ولید. بنگرید به رقم ۱۰۱۴ کشی برای به دست آوردن دیدگاه عیاشی و کشی.

البته گاهی اوقات تصریح می‌شود که متروک الحدیث است؛ مثل جعفر بن محمد بن مالک ولی اصلاً تعداد اینها خیلی کم است:

ضعیف جداً لایؤوّل علی ما ینفرد به، طعن علیه القمیون بالغلوّ فکلّ ما کان فی کتبه مما وجد فی کتب الحسین بن سعید فقُل به.

یا در بعضی از تعابیر می‌فرماید:

یُفتی به و ما ینفرد به فلایؤوّل علیه.

بحث از کارکرد روایات منفرد و جایگاهش در بحث حجت و خبر بماند. این یک بحث است ولی الآن ما تلقی اصحاب رجالی را از مفهوم ضعف بررسی می‌کنیم، بحث بر سر منفردات است.

تفاوت راوی ثقه و ضعیف

دقیقاً نقطهٔ افتراق مفهوم وثاقت با ضعف همین جا نمود پیدا می‌کند. یعنی از نگاه رجالیان شیعه راوی صاحب اثر محور و موضوع حکم به وثاقت است. راوی صاحب اثر ثقه یعنی راوی یا محدثی که منفرد راه یافته به کتاب او برای شما قابل عمل است، قابل اعتماد است و به آن می‌توانید فتوا بدهید. به این قضیه مرحوم نجاشی در ترجمهٔ محمد بن احمد بن یحیی بن عمران، اشاره می‌کند. ترجمهٔ محمد بن احمد بن یحیی بن عمران به دلیل وجود کتاب نوادر ترجمهٔ بحث برانگیزی شده. به دلیل استثناء ابن ولید، یکی از مبانی توثیقات عام از دل این ترجمه آمده است. مرحوم ابن ولید روایات یک مجموعه از راویان کتاب نوادر را استثناء کرده است، از جمله محمد بن عیسی بن عبید که روایات منفردش را استثناء می‌کند. مرحوم نجاشی از قول استاد خودشان جناب ابوالعباس ابن نوح صیرافی می‌گوید تمام استثناءات او درست است مگر استثناء او نسبت به محمد بن عیسی بن عبید که منفرداتش را استثناء کرده است. یک دلیل هم بیشتر نمی‌آورد:[۱۲] اول می‌فرماید که لا ادری، نمی‌دانم چه چیز باعث شده ابن ولید در خصوص محمد بن عیسی بن عبید تردید کند،

۱۲. و قد أصاب شیخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الولید فی ذلک کله و تبعه أبو جعفر بن بابویه رحمه‌الله علی ذلک إلا فی محمد بن عیسی بن عبید فلا أدری ما رابه فیه لأنه کان علی ظاهر العدالة و الثقة

رابَه، رأیَه نخوانید لأنّه کان علی ظاهر العداله و الثقه؛ تمام استدلال جناب ابن نوح صیرافی بر نادرست بودن استثناء ابن ولید همین است. اگر شما تتبع کنید می‌بینید استدلال تام است اگر موارد کاربرد واژهٔ وثاقت را بکشید بیرون یعنی بیرون بیاورید، مقایسه کنید با کاربرد مفهوم ضعف و اینجا مفهوم گیری کنید، دقیقاً می‌بینید این استدلال، تام است، چرا؟

عناصر توثیق مطلق یک راوی

در رجال شیعه، در توثیق مطلق راویان – توثیق مطلق یعنی اینکه در ترجمهٔ یک راوی فقط گفته شده باشد ثقةٌ، و قائل این توثیق امامی باشد، یعنی صحیح المذهب باشد، مرحوم شیخ باشند، نجاشی، کشی، عیاشی باشد، ابن غضائری باشد، برقی باشد – توثیق مطلق، نه توثیق مقید به فی نه توثیقی که با بیان مذهب همراه است، در توثیق مطلق یک راوی پنج عنصر نهفته است:

۱. راستگویی و امانتداری.
۲. درستی محتوای حدیث.
۳. پذیرش منفردات.
٤. پایبندی به شریعت.
۵. صحت مذهب.

این پنج عنصر در وثاقت مطلق موجود است. البته خیلی کار می‌برد به اینها برسید. بر اساس همین مفهوم است که ابن نوح استدلال به همین جمله دارد لانه کان علی ظاهر العداله و الثقه، در نادرست بودن استثناء ابن ولید کافی می‌داند.

تسهیل تشخیص راوی ثقه و ثمرهٔ آن

اکنون اگر بخواهیم بازخوانی بکنیم، فقه مداران توثیق شده‌اند، چرا؟ چون در امتداد حرکت امام باقر علیه‌السلام حرکت می‌کنند، آموزه‌هایشان، آموزه‌های فقهی است. به نظر شما در یک جامعه‌ای که چند ده سال همت امام و راویان درجهٔ یک بر نشر آثار فقهی است، حکم به توثیق راوی ساده است یا مشکل؟ من می‌خواهم بروم راویان را توثیق و یا تضعیف کنم الآن هم فضای غالب توثیق، توثیق راویان فقه مدار است، حکم به وثاقت راوی فقه مدار ساده است یا مشکل؟ یا به تعبیر دیگر پیش نیازهای حکم به وثاقت راوی فقه مدار چیست؟ آثار فقهی متداول معروف همسان با آموزه‌های شیعی که داشته باشد، حکم به

وثاقتش می‌کنیم. بله شناخت این موضوع خیلی راحت است، نیازی نیست بحث کنیم که این موضوع حسی است یا حدسی است، دقیقاً این بحث‌ها کنار می‌رود. لازم نیست بحث از اجتهادی بودن.

اتهام به غلو، ریشه در مبانی کلامی دارد

از آن طرف پذیرش تضعیفات مگر در خصوص دانه درشت‌های غلو یعنی ابوالخطاب و مغیره بن سعید، پذیرش تضعیفات دچار تردید جدی می‌شود. چرا؟ من دو مثال بزنم محمد بن اورمه در قم متهم به غلو می‌شود او کتاب الرد علی الغلاه دارد. محمد بن موسی همدانی متهم به غلو می‌شود او کتاب الرد علی الغلاه دارد. جابر بن یزید جعفی متهم به غلو می‌شود، امام آموزه‌های او را صحیح می‌داند. مرحوم صدوق قائل به سهو النبی است، شیخ مفید قائل به سهو النبی نیست. مرحوم صدوق عدم قول به سهو النبی را یا انکار سهو النبی را اولین گام ورود به ورطهٔ غلو می‌داند. مرحوم مفید قول به سهو النبی را نشان تقصیر می‌داند. اگر اینها را کنار هم بگذارید چه نتیجه‌ای می‌گیرید؟ اتهام به غلو ریشه در مبانی کلامی دارد. ببینید صورت قضیه فرق کرد یعنی رویکرد به راویان ضعیف از یک پشتوانهٔ بسیار گویا و فراوان برخوردار است، وجود روایات غیرفقهی. پذیرش تضعیفات با یک تردید جدی روبرو می‌شود. خوب شما قائلید به اینکه شیخ صدوق مقصر است یا مرحوم مفید کم و بیش می‌خواستند به غلو وارد شوند.

لذاست که هم حاج آقا می‌فرمایند و هم این در یک تبیین ساده سیدنا الاستاد می‌فرمایند که: تضعیفات مبتنی بر غلو به دلیل اعتنا بر مبانی کلامی و حضور اجتهاد حجیت ندارد. حجیت ندارد به این معنا نیست که «إن حَکَم النجاشی بضعف محمد بن سنان لکونه غالیا نحن نحکم بوثاقته»، نه یعنی «نحن لانحکم بضعفه تبعاً لنجاشی»؛ بلکه خودمان تتبع می‌کنیم اگر ما آن مبنا را پذیرفتیم پذیرفتیم، آن تضعیف حکم خود ما می‌شود. صورت مسأله کاملاً در هر دو کفّهٔ ترازو متفاوت می‌شود، کاملاً صورت برمی‌گردد. یعنی راویانی که نقل شفاهی داشتند از مسئله وثاقت کنار می‌رود، پس ضبط به آن معنا که حافظهٔ من حافظهٔ معمولی باشد داخل در معنای وثاقت نیست. لذا شما هیچ گاه نمی بینید در رجال شیعه بر خلاف رجال عامه انگشت روی ضعف گذاشته شده باشد، انگشت روی روش تدوین احادیث گذاشته می‌شود. منظم بودن در

نگارش چون احادیث شیعه، چرخۀ نقلش کتابت است. صورت مسأله کاملاً پیدا می‌شود.

توثیق راوی به معنای توثیق کتاب او بوده است

مفهوم وثاقت در شیعه یک مفهوم بسیار بیّن، روشن و با رویکرد اثباتی وسیع می‌شود. موضوع حکم رجالی شد صاحب اثر، حکم به وثاقت کلینی شده است که کافی دارد. خیلی روشن است به لحاظ روشنی‌اش است، ببینید کلینی به عنوان صاحب کتاب توثیق شده است،کتاب او توثیق می‌شود. در حقیقت همان جایی که سیدنا الاستاد در مجلۀ سفینه شمارۀ ۲ می‌خواهند به انکارش بپردازند.

یعنی روایات راه یافته به کتاب او قابل انتساب به معصوم است. آنهایی که در تاریخ حدیث شیعه کار کرده‌اند، نگاهشان هم خیلی عالمانه است می‌گویند ما در کافی مثلاً ۳۰، ۴۰ نهایتاً ۸۰ روایت غیر قابل پذیرش داریم، آنها هم خیلی شان در روایات فقهی نیست. تلقی رجالیان شیعه این معناست. اگر می‌خواهید معنای دیگری در نظر بگیرید شما یک رجال نو بنویسید.

جهت گیری در نفی غلو بررسی احادیث کتاب راوی است

وقتی نجاشی می خواهد با اتهام به غلو محمدبن اورمه مقابله کند، یک جمله می گوید:

کتبه صحاح.

و این جمله را مرحوم ابن غضائری به یک بیان دیگر می گوید:

طعن علیه القمیون فی الغلو و حدیثه نقی لا فساد فیه.

این خیلی مفهوم بزرگی است وقتی حسین بن عبیدالله سعدی را قمی ها متهم به غلو می کنند، ایشان می فرماید:

کتبه صحیحة الحدیث.

وقتی حسین بن یزید نوفلی متهم به غلو می شود، گفته می‌شود:

و ما رأینا له روایه تدلّ علی هذا

وقتی محمدبن بحر متهم به غلو می شود یا دیگری؛ گفته می‌شود:

لیس فی کتبه ما یدلّ علی ذلک

همهٔ جهت گیری در نفی غلو واکاوی درون مایه های حدیثی راه یافته به کتاب است، «کتبه صحاح»، «کتبه صحیحه الحدیث»، «لیس فی کتبه ما یدلّ علی ذلک»، «مارأینا له روایهٔ تدلّ علی هذا».

تقابل رجال شیعه و مکتب حلّه

آیا تبیینی که مرحوم شیخ بهاء در مشرق الشمسین از چرایی رویکرد حوزهٔ حلّه به نگاه راوی محوری دارد، تبیین درستی است یا حتی اگر آن عامل وجود داشت، تنها راه حل برون رفت از بحران، راوی محوری بود؟ چرا راوی محوری در گذر زمان دستخوش تحول شد؟ شما مقایسه کنید اصطلاحات مرحوم علامه را با اصطلاحات مرحوم شریعت مدار استرآبادی – که در رسالهٔ لبّ اللّباب که در میراث حدیث شیعه، دفتر دوم چاپ شده است- چرا چهار اصطلاح (علامه) به پانزده اصطلاح تبدیل شد؟ همهٔ اینها نشان از یک سری خلل هایی دارد که رویکرد مذهب حله نتوانست پاسخگوی آن باشد.

برای مطالعه و تحقیق بیشتر

بحث این است که آنچه الآن به عنوان نگاه رجالی گفته می شود، این را مسلم تلقی نکنید. این یک دیدگاه است.

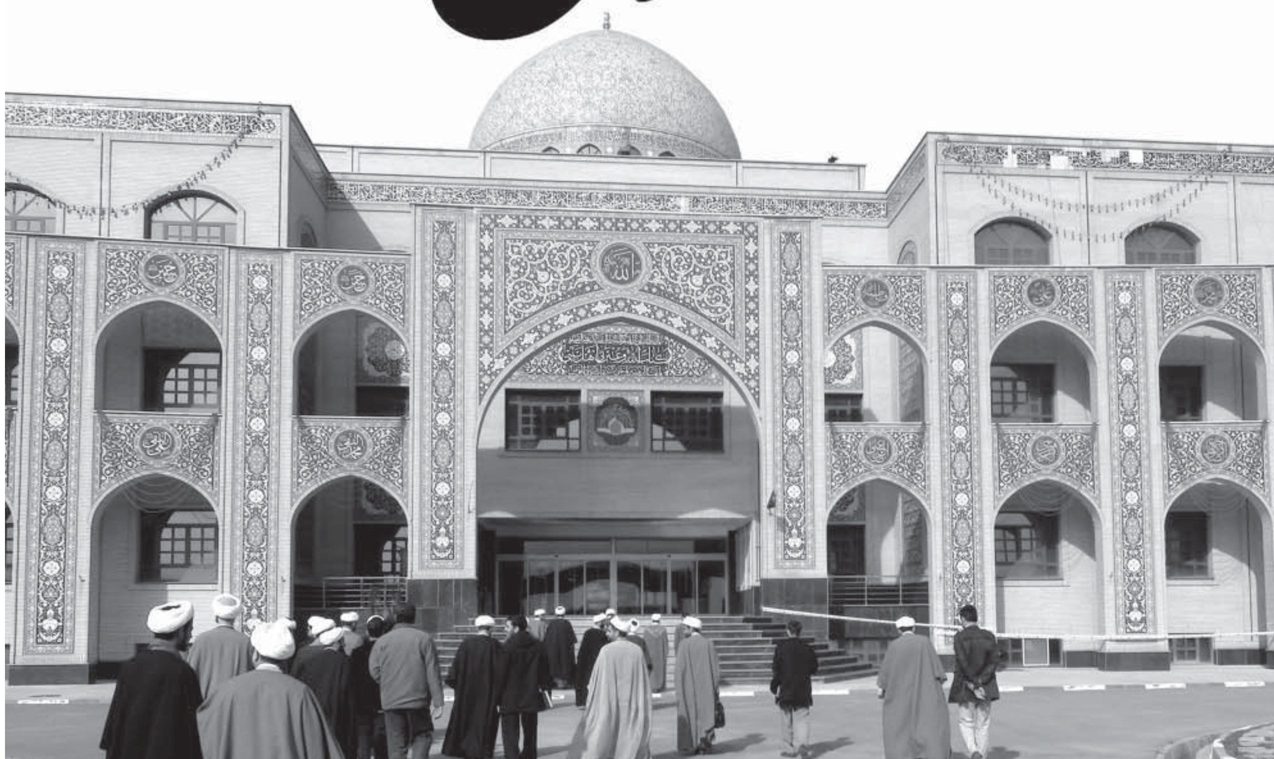
آیا نگاه موجود در گذر زمان، در آیندهٔ تاریخ حدیث شیعه نسبت به نجاشی توان پاسخ گویی به نیازها را دارد یا ندارد؟ اگر دارد چگونه بازسازی شود؟ اگر ندارد، خلل‌های آن چیست؟ چگونه خلل ها باید جبران شود؟ نقاط مثبت دیدگاه حله کجاست؟ آسیب های آن کجاست؟

نکتهٔ پایانی

آنچه که در رجال شیعه وجود دارد، در کتاب های نخستین ما با آنچه که امروزه گفته می‌شود، تفاوت بنیادی دارد و قضاوت در مورد این دو دیدگاه نیازمند یک تأمل جدی فقیهانه است که نمی‌توان به سادگی بر اساس یافته های بدون تبیین تاریخی و مبتنی بر مکتب حلّه حکم به صحت دیدگاه متأخّر کرد.

گزارش بازدید علمی

پژوهشگاه و دانشگاه قرآن و حدیث



با تلاش بخش «نشست‌ها و دیدارها»ی بخش پژوهش مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام دیدار از مؤسسهٔ علمی فرهنگی دارالحدیث انجام شد. این دیدار با حضور جمعی از دانش پژوهان مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام، صبح روز پنج شنبه دهم اسفندماه صورت گرفت. حاضرین ضمن بازدید از بخش‌های مختلف پژوهشگاه و دانشگاه قرآن و حدیث با رئیس پژوهشکده تفسیر اهل بیت‌علیهم السلام مؤسسه دیدار و گفتگو کردند.

حجت الاسلام و المسلمین «مسعودی»، به معرفی بخش‌های مختلف مؤسسه علمی ـ فرهنگی دارالحدیث، پرداخت و گفت: هدف از تاسیس پژوهشگاه قرآن و حدیث ترویج و نشر معارف اهل بیت علیهم‌السلام است. وی اظهار داشت: پژوهشگاه قرآن و حدیث از چهار پژوهشکده تشکیل شده است: پژوهشکده علوم و معارف حدیث، پژوهشکده تفسیر اهل بیت علیهم السلام، پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام، پژوهشکده اخلاق و علوم رفتاری.

رییس پژوهشگاه قرآن و حدیث در خصوص دانشگاه قرآن و حدیث گفتند: دانشجویان در دانشگاه قرآن و حدیث، در چهار رشتهٔ علوم حدیث، علوم و معارف قرآن، کلام اسلامی و فقه و حقوق اسلامی در مقطع کارشناسی مشغول تحصیل هستند. وی بیان داشت: رشته‌های علوم حدیث گرایش تفسیر اثری و گرایش نهج‌البلاغه، کلام و عقاید، علوم حدیث گرایش اخلاق، علوم قرآن و حدیث، فقه و مبانی حقوق اسلامی و ارتباطات گرایش حج و زیارت و علوم و معارف نهج‌البلاغه، تفسیر روایی و روانشناسی اسلامی گرایش روانشناسی مثبت‌گرا از جمله رشته‌های مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه است.

حجت الاسلام مسعودی، از طلاب مدرسه امام محمد باقر علیه السلام دعوت کرد تا برای کسب اطلاعات بیشتر به پایگاه اینترنتی دانشگاه قرآن و حدیث به نشانی www.hadith.ac.ir مراجعه کنند.

فن آوری اطلاعات

سید علی مرتضوی

پژوهشگر سال سوم درس خارج مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر علیه السلام

معرفی پایگاه اطلاع رسانی حوزه

دنیای مدرن و پرشتاب امروز شکل زندگی را به کلی دگرگون ساخته و شیوه‌های ارتباطات را دستخوش تغییرات عمیق نموده است. نحوهٔ مطالعه، پژوهش و تحقیق و در یک کلام به دست آوردن اطلاعات نیز از این قاعده مستثنی نمی باشد. امروزه اگرچه علوم به شدت گسترش یافته است –به گونه ای که حتی احاطه بر یک علم ناممکن می نماید چه رسد بر جامعیت در علوم مختلف– اما از آن جا که سرعت به دست آوری اطلاعات و آگاهی از تلاش دیگران به موازات آن افزایش یافته است، عالم شدن به معنای واقعی رؤیا نخواهد بود. یکی از بزرگ ترین مشکلاتی که دامنگیر حوزه های علمیه می باشد، عدم اطلاع از تلاش های صورت گرفته در رشته های مختلف است که نتیجهٔ آن موازی کاری و هزینه کردن انرژی و زمان در تحقیقات تکراری و غفلت از جنبه های مختلف علوم اسلامی است. معارفی که در جای خود بسیار مهم و نیازمند پژوهشی عمیق و اجتهادی می باشد.

رسانه های دیجیتال از جمله ابزاری هستند که پژوهشگر را در کمترین زمان و صرف کمترین هزینه با یافته های علمی دیگران آشنا و راه پژوهشی نو و غنی را هموار می سازد. پایگاه های اطلاع رسانی یکی از مهم ترین این رسانه ها می باشند. به فضل خدا در حال حاضر تعداد زیادی از این منابع وجود دارد که یاری رسان محققین و مبلغین علوم اهل بیت است. به جرأت می‌توان ادعا نمود آگاهی یافتن از منابع دیجیتال برای یک پژوهشگر ضرورت دارد به گونه ای که بدون آن نمی توان نام تحقیق بر تلاش های علمی یک محقق گذاشت.

همچنین مبلغان محترم برای شناخت مخاطبین و مطالب مورد نیاز ایشان و تعامل بهتر با جوانان نیاز به شناسایی سایت ها و پایگاه های مفید دارند؛ زیرا آگاهی بر بسیاری از سؤالات ، نیازها و دغدغه‌های جوانان و همچنین آشنایی با مزایا و معایب و خطرات استفاده از رسانه‌های مهمی مانند اینترنت در گرو شناخت دقیق این وسیله مهم و مفید و در عین حال خطرناک می باشد. اکنون که اینترنت به هر خانه ای وارد شده و جوانان در هر زمان و مکان به آن دسترسی دارند، برخورد سلبی با آن نه تنها گره ای از مشکلات باز نمی کند؛ بلکه بر فاصلهٔ بین جوانان و روحانیان می افزاید. بهترین شیوهٔ مبارزه با تهاجم فرهنگی دشمن، آشنایی با پایگاه های اطلاع رسانی مفید و شناساندن آن به مردم مخصوصاً قشر جوان جامعه است.


صفحهٔ دانشنامه

در دو شماره قبلی دو پایگاه مهم «**پارسا**» و «**مجلات تخصصی نور**» معرفی شد و اینک به معرفی «**پایگاه اطلاع رسانی حوزه**» می پردازیم:

پایگاه اطلاع رسانی حوزه

پایگاه اطلاع رسانی حوزه یا www.hawzah.net کاری از مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی می باشد که در راستای ارائه و گسترش علوم اهل بیت و اطلاع رسانی تلاش های ارزنده ای را انجام داده است. این پایگاه در سال ۱۳۷۷ تأسیس یافته است و هدف آن ارائهٔ مطالب مذهبی و دینی به زبان فارسی می باشد. این پایگاه برخلاف نام آن، سایت رسمی حوزهٔ علمیه به عنوان سایت سازمانی و اطلاع رسانی از مسائل حوزهٔ علمیه نیست؛ بلکه یک سایت تبلیغی و فرهنگی می باشد.

اهداف شکل گیری hawzah.net

طلاب و فضلای پشتیبانی کننده این سایت چهار هدف کلی را دنبال می کنند:

۱. هدایت، ترغیب و جهت دهی کاربران پایگاه به سمت الگوی زندگی دینی، با بهره گیری از آموزه های اسلام در زندگی فردی و اجتماعی؛

۲. پوشش اطلاعاتی نسبت به وقایع و رویدادهای مذهبی و ملی با رویکرد عبرت آموزی از بیان وقایع تاریخی؛


صفحهٔ گنجینهٔ معارف


صفحهٔ کلام جاودان

۳. ایجاد بانک اطلاعات برگرفته از منابع متقن در موضوعات دینی و مذهبی، برای استفادهٔ سایر مؤسسات، پایگاه‌ها و وبلاگ های پیشرو در عرضه اطلاعات، جهت توسعه کمّی محتواهای اسلامی؛

٤. ایجاد زمینهٔ مشارکت و تعامل کاربران، در راستای استفاده از توانایی‌ های آنان در تقویت پایگاه.

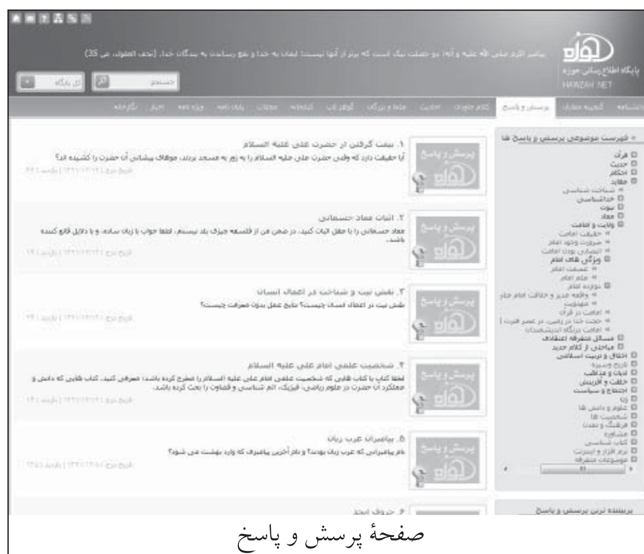
این پایگاه مفتخر به دریافت لوح افتخار و تندیس طلایی سومین جشنوارهٔ بین المللی رسانه های دیجیتال به عنوان مقام اول بهترین پایگاه مبلغ و مروّج اسلام و معارف اسلامی در سال ۱۳۸۸ می باشد.

اگر چه این سایت را باید یک پایگاه عمومی –نه تخصصی– به شمار آورد، اما تنوع مطالب ارائه شده، امکان استفادهٔ تخصصی برای پژوهشگران و مخصوصاً مبلغین را فراهم ساخته است. علاوه بر این که وظیفهٔ اطلاع‌رسانی در مورد مسائل فرهنگی حوزهٔ علمیه را نیز عهده دار است.

قسمت‌ های مختلف سایت hawzah.net

این وب سایت از ۱۳ بخش اصلی تشکیل شده است که عبارتند از:

دانش نامه، گنجینهٔ معارف، پرسش و پاسخ، کلام جاودان، احادیث، علما و بزرگان، گوهر ناب، کتابخانه، مجلّات،


صفحهٔ پرسش و پاسخ


صفحهٔ احادیث

پایان نامه، ویژه نامه، اخبار و نگارخانه که به معرفی هر یک از اینها می پردازیم:

دانش نامه

دانش نامه شامل طبقه بندی بیش از ۵۵ هزار مقاله، گزیدهٔ کتاب، پرسش و پاسخ، چکیدهٔ پایان نامه و... در موضوعات گوناگون است.

گنجینهٔ معارف

گنجینهٔ معارف شامل هزاران مقاله، گزیده کتاب و مطالب جالب و خواندنی در موضوعات مختلف دینی و فرهنگی است.

پرسش و پاسخ

این قسمت شامل بیش از ۴۵۰۰ پرسش و پاسخ از میان انبوه پرسش های رسیده از سوی کاربران به پایگاه است.

کلام جاودان

مشتمل بر

الف) متن کامل **قرآن کریم** با دو ترجمهٔ فارسی آیه الله العظمی مکارم شیرازی و استاد محمد مهدی فولادوند و کتاب آشنایی با سوره ها نوشتهٔ استاد جواد محدثی؛

ب) متن کامل کتاب شریف **نهج البلاغه** همراه با ترجمه و شرح آیة الله العظمی مکارم شیرازی،


صفحهٔ علما و بزرگان

ترجمه و شرح علّامه محمد تقی جعفری و ترجمهٔ دکتر آیتی؛

ج) متن کامل **صحیفهٔ سجادیه** به همراه ترجمه فارسی دکتر آیتی.



صفحهٔ کتابخانه

احادیث

این بخش شامل مجموعه‌ای از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام همراه با طبقه بندی موضوعی است.

علما و بزرگان

قسمت علما و بزرگان سایت شامل معرفی ۳۸۲ نفر از بزرگان از قرن اول تا پانزدهم هجری قمری است.

گوهر ناب

بخش گوهر ناب شامل مجموعه ای از حکایات، امثال و حکم، دانستنی ها و مواعظ کوتاه و خواندنی در موضوعات مختلف دینی و فرهنگی است؛

کتابخانه

کتابخانه سایت شامل ۱۰۰ عنوان کتاب در زمینهٔ علوم اسلامی، تاریخ پیامبر و ائمه اطهار، احکام و...؛



صفحهٔ گوهر ناب

مجلات

این بخش شامل متن کامل بیش از ۲۵۰۰ شماره مجله از ۵۸ عنوان مجلهٔ علمی، فرهنگی و اجتماعی در حوزهٔ معارف دینی و علوم اسلامی است؛

پایان نامه

بخش پایان نامه شامل


صفحۀ مجلات

معرفی و چکیدۀ ۲۰۰۰۰ عنوان پایان نامه در زمینۀ علوم اسلامی و انسانی در سطح دکتری و کارشناسی ارشد از مراکز دانشگاهی و حوزوی است.

ویژه نامه

این قسمت شامل بیش از ۱۰۰ ویژه نامه به مناسبت های مختلف مذهبی، ملی و فرهنگی است.

اخبار

با رویکرد ارائۀ اخبار علمی، فرهنگی، سیاسی و مسائل مرتبط با حوزۀ علمیه و فعالیت های فرهنگی و دینی کشور بخش اخبار هم در سایت hawzah.net قرار دارد.

نگارخانه

نگارخانۀ سایت شامل مجموعه ای از تصاویر، صوت و فیلم در موضوعات مختلف دینی، فرهنگی، اطلاع رسانی و سرگرمی است.

محیط گرافیکی زیبا و دسترسی آسان به مطالب –که ویژگی مهم محصولات مرکز کامپیوتری علوم اسلامی است– در این پایگاه نیز مشاهده می شود به گونه ای که


صفحۀ پایان نامه


صفحۀ و

صفحهٔ اخبار

مراجعه کننده را در اولین نگاه جذب آن می کند.

جستجو

اگر چه این پایگاه نسبت به پایگاه مجلات نور از امکانات کمتری برخوردار است اما محیط کاربر پسند و امکانات خوب و سرعت بالای جستجو محقق را در یافتن نیاز خود کمک شایانی می نماید. امکان جستجوی ساده و پیشرفته در کلّ پایگاه و یا هر یک ساختار سیزده گانه مورد اشاره فراهم می باشد.

جستجوی پیشرفته

جستجوی پیشرفته نیز دارای امکاناتی همچون «**یافتن همهٔ کلمات**»، «**عین عبارت یا جمله بندی**» و «**یکی از کلمات یا بیشتر**» و همچنین نمایش نتایج بر اساس اولویت «**رتبه**»، «**تاریخ درج**»، «**بازدید**» و «**عنوان**» قابل تنظیم می باشد.

استفاده از این پایگاه دل‌پذیر و آسان بوده و به همهٔ طلاب عزیز توصیه می شود.

صفحهٔ نگارخانه

مه

باسمه‌تعالی

ثبت نام مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه‌السلام برای سال تحصیلی ۹۳-۹۲





با توفیقات الهی و در ظل توجهات حضرت ولی عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام به منظور پرورش فقیهان شایسته، سیزدهمین دورهٔ آزمون ورودی خود را جهت گزینش برادران طلبه واجد شرایط برگزار می‌کند

برنامهٔ آموزشی، پژوهشی:

۱. تدریس دروس اصلی سطح عالی حوزه به طور تخصصی.
۲. برگزاری کلاس‌های راهنما جهت تکمیل آموزش و تقویت بنیهٔ فقهی و پاسخ به پرسش‌های درس.
۳. برگزاری نشست‌های تخصصی با استفاده از اساتید خبره جهت آشنایی طلاب با موضوعات مستحدثه و احکام فقهی آن.
٤. ارتقاء توانایی‌های طلاب برای استنباط احکام با استفاده از نرم افزار و رایانه و دیدار از مؤسسات و مراکز علمی بزرگ کشور.

شرایط پذیرش:

۱. اتمام پایه ششم حوزه.
۲. داشتن حداقل معدل ١٦ فقه و اصول.
۳. تأییدیه مدرسه محل تحصیل (پایه ششم) و دو نفر از استادان.
٤. تعهد اخلاقی و شرعی مبنی بر رعایت قوانین و مقررات آموزشی و انضباطی.

منابع و ضرایب آزمون کتبی (تستی):

۱. فقه (دو جلد شرح لمعه): ضریب ٤
۲. اصول (دو جلد اصول فقه مرحوم مظفر): ضریب ۳
۳. ادبیات عرب: ضریب ۲

مزایا:

۱. بهره‌مندی از استادان شایسته و ممتاز جهت تدریس و راهنمایی درس.
۲. ادامه تحصیل در مقطع درس خارج و اجتهاد به گونه تخصصی.
۳. ارائه آموزش دروس تکمیلی شامل رجال، عقاید و ....
٤. برگزاری کلاس‌های معارف، اخلاق و برنامه‌های تربیتی و معنوی.
٥. سفرهای معنوی، زیارتی، علمی و سیاحتی.
٦. ارائه کمک هزینه تحصیلی و امکانات آموزشی.

ثبت نام غیرحضوری: با مراجعه به پایگاه اطلاع رسانی: www.MFEB.ir

ثبت نام حضوری: قم، خیابان شهداء، انتهای کوچه ١٩، سمت راست، بن‌بست ناصر، مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام

ثبت نام از تاریخ ١٣٩٢/٢/٢٧ الی ٩٢/٣/١٦

زمان آزمون: جمعه ٩٢/٣/١٧ ، ساعت ٩ صبح — **مکان آزمون:** مدرسهٔ فیضیه

اعلام نتایج: ٩٢/٣/٢٠ — **مصاحبه علمی:** ٩٢/٣/٢١ الی ٩٢/٣/٣٠ — **اعلام نتایج نهایی:** ٩٢/٤/١

مدارک لازم: تصویر صفحه اول شناسنامه به همراه دو قطعه عکس ٤*٣ جدید

فرم اشتراک رایگان برای مراکز حوزوی

فصلنامهٔ تخصصی تا اجتهاد در نظر دارد برای استفادهٔ عموم طلاب، اساتید و محققان، به مراکز حوزوی که علاقه‌مند به دریافت این مجله هستند، اشتراک رایگان یک ساله اهدا نماید.

در صورتی که مایل به دریافت این مجله هستید، ضمن تکمیل فرم ذیل، این برگه را به دفتر مجله برسانید.

نام مرکز:
آدرس دقیق پستی: کد پستی ده رقمی:
شماره تلفن تماس:
مهر و امضای مرکز:

آدرس مجله: آدرس: قم، خیابان شهدا، کوچهٔ ۱۹، بن بست ناصر، پلاک ۲۲، مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه‌السلام

تلفن دفتر مجله: ۷۷۴۴۵۷۵

پیام کوتاه مجله: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۰۱۱۴

آدرس سایت: www.mfeb.ir

پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir

فرم اشتراک رایگان برای اساتید حوزه

فصلنامهٔ تخصصی تا اجتهاد در نظر دارد به اساتیدی که علاقه‌مند به دریافت این مجله هستند، اشتراک رایگان یک ساله اهدا نماید.

در صورتی که اساتید محترم(سطح و خارج) مایل به دریافت این مجله هستند، ضمن تکمیل فرم ذیل، این برگه را به دفتر مجله ارسال نمایند.

نام و نام خانوادگی:
تاریخ تولد:
درس های مورد تدریس و محل تدریس:
آدرس دقیق پستی: کد پستی ده رقمی:
شماره تلفن ثابت: شماره تلفن همراه:
امضا

آدرس مجله: آدرس: قم، خیابان شهدا، کوچهٔ ۱۹، بن بست ناصر، پلاک۲۲، مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه‌السلام

تلفن دفتر مجله: ۷۷۴۴۵۷۵

پیام کوتاه مجله: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۰۱۱۴

آدرس سایت: www.mfeb.ir

پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir

انواع مقالات قابل پذیرش در فصلنامه علمی تخصصی تا اجتهاد

۱. مقالات شخصی: منظور مقالاتی است که خود شخص آن را به رشتهٔ تحریر در آورده. این مقالات پس از بررسی و تأیید علمی مقاله، به چاپ خواهد رسید.

۲. مقالات اساتید به قلم شاگردان: در صورتی که استاد فرصت نوشتن ندارد، شاگرد می تواند مطلب استاد را نوشته و به تأیید استاد برساند. در صورت تأیید استاد، مقاله با نام استاد چاپ می شود.

۳. مقالات مشترک استاد و شاگرد: اگر مقاله‌ای به قلم شاگرد باشد و استاد هم مطلب را قبول داشته باشد، با تأیید استاد، مقاله به نام هر دو نفر درج می شود.

٤. تقریرات اساتید: در صورتی که مطلب جدید و قابل استفاده‌ای در درس اساتید مطرح شود، شاگرد می تواند مطلب را به رشتهٔ تحریر بیاورد و قید کند که برگرفته از فرمایشات استاد است.

۵. قالب های جدید: در صورتی که طلاب ابتکار جدیدی داشته باشند، با هماهنگی دفتر مجله می توانند آن را نوشته و به چاپ برسانند.

تذکر: فقط در صورتی که به قواعد نگارش عربی مسلط هستید، مقاله را به زبان عربی بنویسید، در غیر این صورت، لطفاً مقاله را به زبان فارسی بنویسید.

شرایط عمومی نگارش مقالات در صفحهٔ آخر مجله درج شده است، آن را مطالعه فرمایید.

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

راهنمای تدوین مقالات

۱. موضوع مقاله جدید باشد یا لااقل زاویه‌ای جدید از یک موضوع با سابقه را بررسی نماید.

۲. موضوعات صرفاً فقهی، اصولی و رجالی یا امور مربوط به آنها باشد.

۳. مقاله در جای دیگری به چاپ نرسیده باشد یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.

٤. مقاله دارای سیر منطقی باشد (تبیین موضوع، واژگان کلیدی، سابقهٔ بحث، اقوال، ادلهٔ اقوال، ادلهٔ مورد نظر محقّق و نتیجه گیری واضح)

٥. مقاله باید دارای یک چکیده حداقل در ٥ سطر در اوّل مقاله شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه باشد.

٦. مقاله تایپ شده باشد و فایل آن به دفتر مجله تحویل شود.

۷. مقاله حداکثر در ۱٥صفحه A4 با قلم لوتوس ١٤(در متون عربی از فونت بدر استفاده شود) و حداقل در ۲۰ سطر تنظیم شود.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانوشت و با ذکر نام منبع، شمارهٔ جلد و صفحه‌ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده، انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع انتهای مقاله قرار گیرد.

۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:

برای درج مشخصات کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقّق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.

برای درج مشخصات نشریات: نام مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا موسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهدهٔ نویسنده آن است.

۲. مجله در ویرایش، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.

۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی‌شود.

٤. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.



لوح پژوهشی مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه‌السلام

لوح پژوهشی ذکری یکی از نشریات معاونت پژوهش مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام است که هر دو هفته یک بار منتشر می‌شود. این نشریه که پیش از این در قالب روزنامه دیواری، مطالب علمی- پژوهشی طلاب را منتشر می‌کرد، در سال جاری تحصیلی در قالبی جدید و ابتکاری، به عنوان یک جریدهٔ علمی و پژوهشی منتشر گردید.

ایجاد نشاط علمی در مدارس و موسسات فقهی حوزه علمیه و نشر مطالب علمی مورد نیاز و کاربردی در عرصهٔ فقه و اصول و رجال و بهره‌گیری بیشتر از توانمندی‌های طلاب ممتاز حوزه از اهداف انتشار این دو هفته نامه می‌باشد.

ذکری شامل موضوعات متنوع علمی و پژوهشی با محوریت فقهی و اصولی است که توسط طلاب مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام تهیه می‌گردد. برخی از مهم‌ترین بخش‌های این مجموعه مکتوب پژوهشی به قرار زیر است:

۱- فائده‌های رجالی (برگرفته از نکات مهم رجالی از مقالات و بیانات عالمان دینی)

۲- کتاب‌شناسی (معرفی کتب مختلف اصولی و فقهی و روایی به همراه روش شناسی آنها)

۳- اصول کاربردی

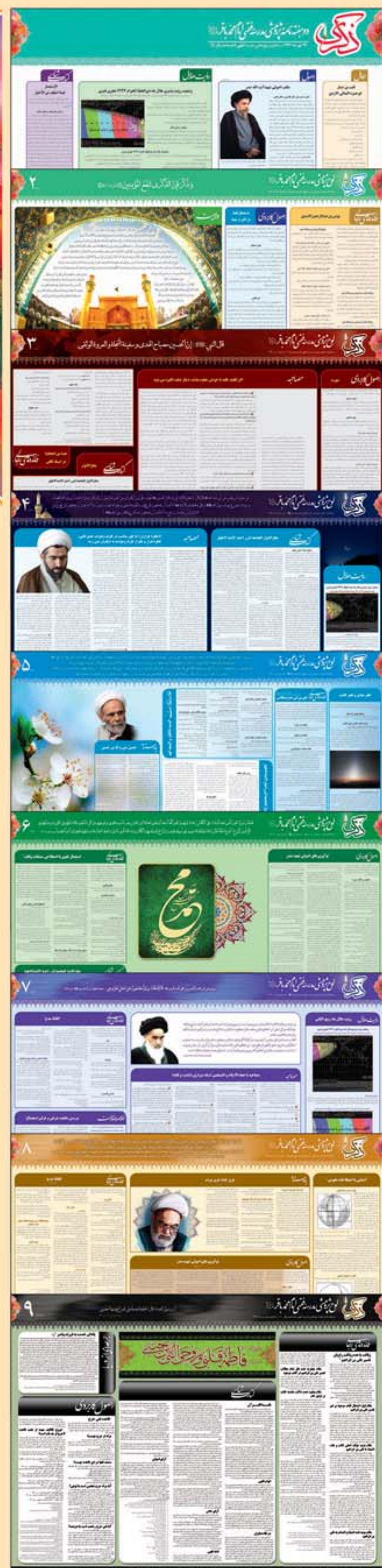
۴- مصاحبه با اساتید سطوح عالی حوزه

۵- جرعه‌ای از دریا برگرفته شده از کتاب جرعه‌ای از دریا اثر حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی«دام ظله»

۶- تلخیص مقالات موجود در مجلات فقهی و اصولی حوزه

لوح پژوهشی ذکری به منظور ارتقاء سطح کیفی و علمی خود از همهٔ دانش‌پژوهان حوزه‌های علمیه که علاقمند به فعالیت‌های علمی و پژوهشی هستند دعوت می‌نماید تا با ارسال پیشنهادات و نظرات خود در کنار ارسال مقالات و مطالب مفید علمی این نشریه را در رسیدن به اهداف مورد نظر یاری دهند.

دسترسی به مطالب لوح پژوهشی ذکری و ارسال مقالات و پیشنهادات، از طریق سایت مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام به آدرس mfeb.ir ممکن می‌باشد.



صاحب العقلاء و جالس العلماء و اغلب الهوی ترافق الملأ الاعلی

صَاحِبِ الْعُقَلَاءَ وَ جَالِسِ الْعُلَمَاءَ وَ اغْلِبِ الْهَوَى تُرَافِقِ الْمَلَأَ الْأَعْلَى

غرر الحكم و درر الكلم، صفحهٔ ۴۲۰